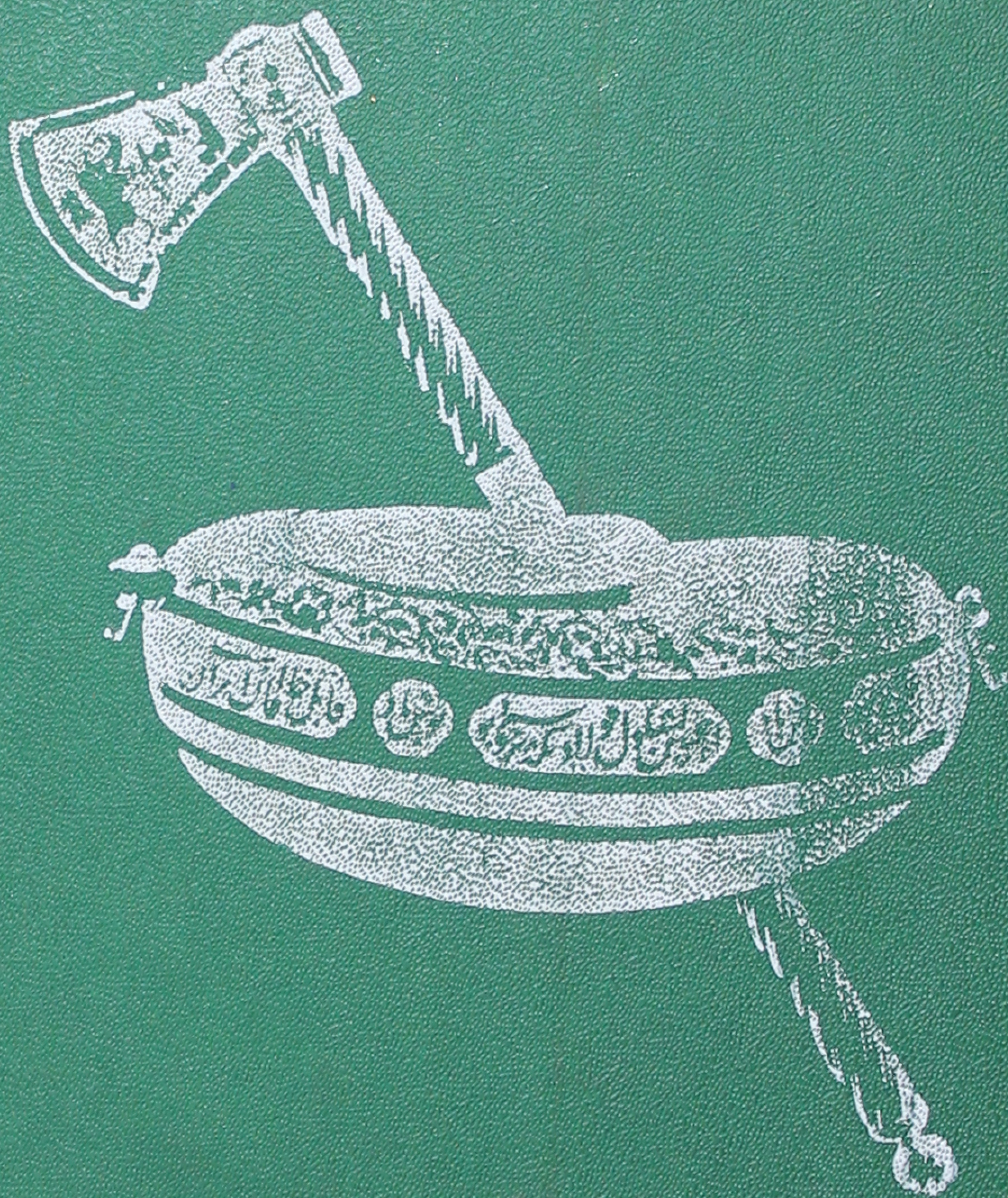




تصوف و ادبیات تصوف

یوگنی ادواردویچ برتلس

تصوف و ادبیات تصوف

ترجمهٔ سیروس ایزدی



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶



ادواردویچ برتلس، یوگنی
تصوف و ادبیات تصوف
ترجمهٔ سیروس ایزدی
چاپ اول: ۲۵۳۶
چاپ وصحافی: چاپخانهٔ سپهر ـ تهران

بایاد ژنیا که بی‌یاری او مترجم را
یارای انجام این کار نبود.

فهرست

۱. کلیات

۰۲ اصطلاحات تصوف

۰۳ آثار مربوط به‌برخی از مؤلفان تصوف

پیشگفتار مترجم

تصوف و ادبیات تصوف، جلد سوم آثار برگزیدهٔ یوگنی‌ادواردویچ برتلس دانشمند نامی، عضو وابستهٔ آکادمی علوم اتحاد شوروی و عضو وابستهٔ فرهنگستان ایران (از سال ۱۹۴۴ میلادی) است که بنا بر تصمیم دفتر شعبهٔ علوم تاریخ آکادمی علوم برای جاودان ساختن یاد این استاد در سال ۱۹۶۰ میلادی از سوی هیأت تحریریهٔ انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم، آکادمیسین آکادمی علوم تاجیکستان ع. م. میرزایف، عضو وابستهٔ آکادمی علوم تاجیکستان ای. س. براگینسکی، دکتر علوم فیلولوژی ا. ن. بلدیرف، نامزد دکترا در علوم فیلولوژی گ. یو. علییف، نامزد دکترا در علوم فیلولوژی ا. ی. برتلس منتشرگردید. سامان دهندهٔ متن نیز کاندید دکترا در علوم فیلولوژی محمد — نوری عثمانف است.

زنده یاد یوگنی برتلس پسر ادوارد، که دویست ونودوپنج اثر پژوهشی میراث علمی او را تشکیل می‌دهد و در زمان حیاتش یکی از بزرگترین کارشناسان‌جهان در رشتهٔ‌ادبیات پارسی‌و برخی از زبانهای خاوری بوده است، ۲۶ دسامبر سال ۱۸۹۰ میلادی در پتربورگ [لنینگراد کنونی] زاده شد. در سال ۱۹۲۰ دورهٔ کامل دانشکدهٔ زبانهای خاوری دانشگاه پتروگراد را به پایان برد و برای کارهای پژوهشی در همانجا ماند؛ در عین حال در موزهٔ آسیایی آکادمی علوم (انستیتوی خاورشناسی کنونی) نیز به‌کار پرداخت و تا دم مرگ (۷ اکتبر ۱۹۵۷) یعنی مدت ۳۷ سال در آنجا به‌کار علمی اشتغال داشت. استاد برتلس، پابه‌پای پژوهشهای علمی و رهبری علمی دانش پژوهان جوان، در مدارس عالی و از جمله در دانشگاه لنینگراد، انستیتوی زبانهای زندهٔ خاوری در لنینگراد، انستیتوی خاورشناسی مسکو، دانشگاه دولتی مسکو، و دانشگاه دولتی آسیای میانه (امروز — دانشگاه تاشکنت) به‌تدریس می‌پرداخت وچند نسل از خاور شناسان شوروی دست پروردهٔ این استاداند.

استاد برتلس از همان آغاز فعالیت خویش در کارهای پژوهشی، نگری ویژه به‌تصوف و ادبیات تصوف داشت و در سالهای بیستم، نخستین کار خود را در این زمینه به‌چاپ رسانید که همانا ترجمهٔ منظومهٔ عرفانی بلبل‌نامه فریدالدین عطار و دو تقریظ پر مضمون بر آثار ابونصر سراج و ابن - العربی[1] است. پس از آن، تصوف و ادبیات تصوف جایی نمایان در پژوهشهای استاد داشته است. پهنهٔ پژوهشهای ی. ا. برتلس در این زمینه، در برگیرندهٔ مطالب بسیاری از شرح نسخه‌های خطی تألیفات صوفیه و بازکاوی مضمون آنها تا بازگشودن مفاهیم درونی اصطلاحات تصوف و ازشرح آثار و زندگی مؤلفان‌گوناگون تا نوشتهٔ پیدایش ادبیات تصوف است.

این کتاب شامل همهٔ کارهای جاویدیاد برتلس در زمینهٔ تصوف نیست. آثاری که در این کتاب نیامده‌اند همانا متن انتقادی دیوان باباکوهی، متن کامل منظومهٔ سنایی سیرالعبادالی‌المعاد، چکامه‌های عبدالله انصاری، شرح الهی‌نامهٔ عطار، شرح اشترنامهٔ عطار، متن مختارنامه عطار، ترجمهٔ اندرز عطار به‌پسرش، شرح زندگینامهٔ رومی از روی نوشته افلاکی، متن سؤال مولای رومی، متن جام جهان‌نمای فخرالدین‌عراقی، متن لمعات فخرالدین عراقی، متن سعادت‌نامهٔ شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، و متن دیوان بابافغانی هستند.

اما انگیزهٔ مترجم درگردانیدن این اثر بزرگ به‌فارسی، خدمتی، هر چند کوچک، به‌میهن عزیز بود. روا نبود که این کتاب علمی‌بسیار در خور نگرش به‌زبان مردمی که این کتاب دربارهٔ یکی‌از جهات پر اهمیت ادبیات پر آوازهٔ آنهاست، برگردانده نشود. در این کار همسر جوانمرگم ژنیا سافینا که ترجمهٔ فارسی این کتاب خاطره‌یی از او نیز هست مرا یاری رسانید و درویراستاری محسن مینوخرد، در ویراستاری فنی و نظارت در کارچاپ و تصحیح کتاب خسروشاپوری، و در تصحیح عباس مینوخرد و علی‌گرگانی و در کار حروفچینی دوستان حروفچین آقایان ربیعی، پیری، صالحی، کاوه به‌سرپرستی ناصربنایی که زحمتی بس صادقانه برخود هموار کرده‌اند، هر یک سهمی بزرگ داشته‌اند و امید است که کار همه و نیز انتشارات امیر کبیر موردپسندافتد.

در پانویسهاگذشته از اشارات استاد برتلس آنچه‌که نشان — ه. ت. در پی دارد از هیئت تحریریه است و اگر از مترجم نیز توضیحی باشدنشان —م. در پی خواهد داشت.

س. ایزدی

۱. مجلهٔ واستوک، کتاب‌سوم، سال ۱۹۲۳ میلادی.

از هیأت تحریریه

مضمون جلد سوم آثار برگزیده[1] همانا کارهای ی.ا. برتلس دربارهٔ تصوف و چکامه های صوفیان است که همهٔ آنها (جز دو نوشته که تاریخ ۱۹۴۰ میلادی را دارند) در سالهای بیستم سدهٔ بیستم میلادی نگاشته شده‌اند. چگونگی وضع دانش [خاورشناسی] در آن روزگار، انگیزهٔ توجه ی.ا. برتلس به‌ادبیات تصوف بود. بزرگترین صاحبنظران خارجی و یا هم میهن در رشتهٔ خاورشناسی باورداشتند که همهٔ چکامه های پارسی سده‌های میانه درحماسه های پهلوانی، مدح — و قصیده که باواژه‌بازی فنی‌اش از فهم خوانندهٔ اروپایی بیرون است، واشعار عرفانی و پیش ازهمه چامه های صوفیان خلاصه شده‌است. نامهای بزرگترین چکامه سرایان — سنایی، نظامی، جلال‌الدین رومی، حافظ، و دیگران — را مستقیماً به‌تصوف وابسته می کردند وگمان می بردند که کلید درک آثار آنها را می‌توان تنها در تعلیمات صوفیه یافت. در عین حال، بررسی و مطالعه جدی و ژرف تصوف تنها آغاز گردیده بود (آثار کلاسیک ر. نیکلسن و. ل. ماسینیون در نخستین دههٔ سدهٔ بیستم پدیدار شده بودند).

برای بررسی بعدی مجموعهٔ ادبیاتی که با گذشت سده‌های بسیار به زبان فارسی آفریده شده بود و بزرگترین پدیده‌های آن، لازم می‌آمد روشن گردد که تصوف به‌راستی چیست وچه‌نقشی درتکامل این ادبیات داشته است. تلاش در راه انجام چنین وظیفه‌یی، سمت کارهای ی. ا. برتلس را که در این مجلد گرد آمده، معین کرده است. یک ویژگی دیگر وضع دانش در آن زمان نیز، چگونگی این کارها را روشن ساخته است. بیشتر میراث ادبی، به زبان فارسی، چهل پنجاه سال پیش هنوز چاپ‌نشده بود. مجموعه هایی از نسخ

۱. دوجلد پیشین اینها بودند: ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، تاریخ ادبیات پارسی و تاجیکی، مسکو، ۱۹۶۰ میلادی؛ ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، نظامی و فضولی، مسکو، ۱۹۶۲ میلادی.

خطی بودند و فهرست این نسخه‌ها که بیشترشان چاپ سنگی ایران و هند بودند کیفیتی بسیار پایین داشتند و متنهای انگشت شمار چاپی اروپا نیز بی کمبود نبودند. چاپ علمی گستردهٔ میراث خطی در کشورهای عربی، ایران، و ترکیه تنها در آغاز راه بود. ی. ا. برتلس که در موزهٔ آسیایی به کار سامان دادن و به‌فهرست آوردن نسخه‌های خطی فارسی می‌پرداخت بدیهی است کوشیده است متنهایی را که برای دانش پر ارزش‌ترین و کم شهرت‌ترین و یا یکسره گمنام‌ترین متنها بوده‌اند، و پیش از همه، متنهای تصوف را بیابد و شرح آنها را در ماهنامه‌ها و سالنامه‌های علمی بیاورد و یا زمینهٔ چاپ انتقادی آنها را آماده سازد و یا آنها را به‌چاپ رساند.

ی.ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف با یک رشته مسائلی روبرو گردید که می‌بایست بازگشوده‌شوند: لازم بود سرچشمه‌های تصوف و پیدایش اندیشه‌های تصوف کشف گردند. اصطلاحات صوفیه از پوشش نمادهای استعاری بیرون‌آیند و ازاین رهگذر، متنهای صوفیه بر پایه‌یی علمی بررسی شوند و برای معین‌ساختن خطوط اصلی تکامل چکامه سرایی صوفیه و ارتباط موروثی‌مکتبهای گوناگون‌تصوف، کوشش شود. هنگام کار، مسائل مربوط به شکل یا بی ساخت رساله‌های‌صوفیه‌و اشعار صوفیه و نیزمسائل‌مربوط به‌شخصیت شیخ صوفی و همخوانی آن با زندگینامهٔ افسانه‌یی او و جز اینها پیش آمد.

ی ا. برتلس با بررسی ژرف موضوع مورد پژوهش، بر مشاهدات و نتیجه‌گیریهای پرارزشی دست یافت که به‌دستاوردهای بزرگ علمی بدل شدند و به کارهای او در سالهای بیستم چنان ارزشی دادند که اهمیت و ارزش آن گذرا نیست.

ی.ا. برتلس در جستجوی «سرچشمه‌های تصوف» به‌توارث ادبی و ایده‌ئولوژی که از ویژگیهای دانش [خاورشناسی] در پایان سدهٔ نوزده میلادی بود دل بست. این دلبستگی غالباً خود موضوع پژوهش (مثلا «فلسفهٔ اسلامی») را به مجموع منابع ادبی آن می‌رسانید. ی. ا. برتلس در مقاله‌یی که در سال ۱۹۲۶ میلادی نگاشته بود، ظاهراً تا اندازه‌یی در زیر تأثیر نظریات ل. ماسینیون پژوهشگر برجستهٔ تصوف، چنین نتیجه‌گرفته است: «این نظریات... برای روشن ساختن خود، نیازی به‌نگریستن به‌تأثیری بیگانه ندارند.»

ی.ا. برتلس نقش کنش متقابل و توارث ادبی را نیز از یاد نمی‌برد —او در کارهای گوناگونی‌وابستگی تصوف‌را با آیین زرتشت («دوشیزگان بهشتی [حوریان]» ، «تجلی سیمای ماه‌ها») و با نو افلاطونی گرایی («کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین‌عطار») مورد پژوهش قرار می‌دهد — اما او پیدایش این اندیشه را همواره از نخستین نوشته‌ها تا نوشتهٔ بسیار عالی «پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف» که در سال ۱۹۴۰ میلادی نگارش یافته و شامل نتیجه‌گیری کلی است، در زندگی جامعه، در پیشرفتهای

اجتماعی و در شرایط زیست مردم می‌بیند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف که دانشمندان باختری آن را پیش از همه چون دوری جستن کامل از جهان و فرو رفتن در دنیای درون تفسیر می کردند، از همان آغاز به جستجوی ویژگیهای بشر دوستانه و احساسات زندهٔ مردمی و عناصر برانگیزانندهٔ کار و کوشش در تصوف پرداخته است. یادآوریهای او در پیشگفتاری که برمتن نورالعلوم نگاشته، بسیار گویا است: «... تصوف خرقانی ویژگی خود-مداری را از دست می‌دهد.»

خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که خدمت به‌بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او... از بسیاری رسالات گوناگون نظری گویاتر است:

عالم، بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به‌دل برادری رساند.

همانند این یادآوریها در نوشته‌های ی.ا. برتلس پیرامون تصوف بسیاراند.

ی. ا. برتلس در همان آغاز مطالعهٔ چکامه‌های صوفیه در مورد مسألهٔ نگرش به‌تصوف بزرگترین چکامه سرایان خاور میانه، روشی تازه در پیش گرفت. او در نمونهٔ آثار نظامی در سال ۱۹۲۳ میلادی باوری یافته بود که سنت سده‌های میانه که بنابر آن، تقریباً همهٔ چکامه‌سرایان بزرگ گذشته، از مشایخ بوده‌اند و آنها را در فهرست و تذکره‌های سخنان حکمت آموز پیران مقدس صوفیه آورده‌اند ونیز دانش [خاورشناسی] اروپا که در نظامی زاهد گوشه‌گیری دیده بوده است، محق نبوده‌اند. عناصر عبارت‌پردازیهای تصوف در آثار این و یاآن چکامه سرا، دلیلش گسترش تصوف بوده و این کار، از چکامه سرا نظریه پرداز صوفیه نمی‌سازد. ی.ا. برتلس، نگر خود را در این زمینه در سال ۱۹۲۲ میلادی در نوشتهٔ نوایی و عطار، در نمونهٔ آثار نوایی به‌دقت فرمولبندی کرده بود. او در این نوشته ویژگیهای بشر دوستانهٔ آثار نوایی را خاطر نشان و ارتباط او را با تصوف به‌درستی روشن ساخته است. در عین حال ی. ا. برتلس در اینجا مسأله وابستگی ادبیات زبانهای ترکی را به‌ادبیات پارسی به‌درستی مطرح می کند. ی.ا. برتلس با این اندیشه که گویا ادبیات «مردم ترکی زبان ادبیاتی است بی‌ارزش» مخالفت می‌ورزد و می گوید که طرفداران این اندیشه با توصیف ادبیات ملل ترک زبان «همچون تقلیدی از آثار کلاسیک مؤلفان پارسی‌زبان، کوشیده‌اند هرگونه حق بکر بودن آن را بگیرند و از این رهگذر، سیر بررسی و پژوهش آن را بسیار کند کرده‌اند».

این اندیشه‌ها که در سالهای دههٔ دوم سدهٔ بیستم میلادی ابراز گردیده، در آثار ی.ا. برتلس که در سالهای سی‌ام و پنجاهم نگاشته شده، گسترشی وسیع تر یافته است. ی.ا. برتلس با پژوهش مستقیم آثار نظامی در زمینهٔ

[شرایط اجتماعی] دوران او، ویژگیهای ترقی‌پرورانه و بشر دوستانهٔ آن را نشان داده است. همگان بر آثاری. ا. برتلس در رشتهٔ پژوهش آثار نوایی و نشان دادن بکر بودن این آثار آگاهی دارند.

ی.ا. برتلس در برخی از نظریاتش که پیشتر گفته شده بود، پس از آن بازنگری کرده است. چنانچه در دههٔ پنجم سدهٔ کنونی میلادی، هنگام کار، در فصل مربوط به‌سنایی در «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» ی.ا. برتلس آثار این «شیخ پرآوازهٔ صوفی» را به‌گونه‌هایی تازه تفسیر می‌کند. ی.ا. برتلس در این اثر خود نشان می‌دهد که مضمون آثار سنایی بسیار گوناگون و از چارچوب نظریات تصوف پای فراتر نهاده است.

ی. ا. برتلس پیش از همه در پرتو دانش ژرف خود در تصوف و چکامه‌های صوفیه که در سالهای بیستم به‌دست آورده بود، توانست به‌چنین نتیجه‌یی برسد.

طی سالهای بسیاری که از آن روزگار گذشته است، بدیهی است که خاورشناسان کشورهای گوناگون کار بسیاری در بررسی تصوف کرده‌اند. ده‌ها متن انتقادی آثار مؤلفان صوفیه و یک‌رشته پژوهشهای بزرگ و نیز مقالاتی بی‌شمار چاپ شده‌اند. وابسته به‌این کار، برخی از اطلاعات کتابشناسی و ویژگیهای متون و جز اینها که در نوشته‌های ی. ا. برتلس آمده، اکنون دیگر کهنه‌شده است. این امکان که همهٔ افزودگیها را در حواشی بیاوریم، نیست، زیرا برای این کار لازم می‌آمد که، در برخی موارد، مقالات گوناگون کوچکی در شرح بیاوریم. از این رو، هیأت تحریریه، فهرست کتابهای مربوط به‌تصوف را که پس از ۱۹۳۰ میلادی چاپ شده و در نوشته‌های ی. ا. برتلس [که بیشتر آنها ثمرهٔ کار پیش از این سال است. —م.] در نظر گرفته نشده، در پایان کتاب آورده، و در مواردی که این کتاب و یا مقاله دارای مطلبی تازه پیرامون مسأله مورد پژوهش باشد، به‌آن اشارت رفته است.

ا. ی. برتلس [پسر استاد برتلس. —م.] این فهرست را سامان داده و نیز ویراستاری علمی همهٔ کتاب و کار به‌سامان در آوردن حواشی هیأت تحریریه را انجام داده است.

۱

کلیات



پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف

۱• پیدایش تصوف

برای شناخت زمینه و انگیزهٔ پیدایش پدیدهٔ پیچیده‌یی چون تصوف درجهان اسلام، بایستی پیش ازهمه نمای روشنی ازوضع جامعه‌یی که تصوف از آن سربرآورده است درنظر آوریم. بررسی عناصرگوناگونی که زیر تأثیرانگارگان (ایدئولوژی) های گوناگون روبه‌رو شونده با اسلام، به‌تصوف راه‌یافته‌اند، باآن که ضرورت دارد، نمی‌تواند به‌تنهایی‌براین مسألهٔ پیچیده روشنی اندازد. تنها اشاره به‌وجود معرفت نوافلاطونی و یا مانی‌گرایی و جز اینها در تصوف بسنده نیست، بلکه باید برای روشن ساختن این نکته کوشید که چه شرایط و عللی زمینهٔ این تأثیر را فراهم ساخته است. تنها در چنین صورتی خواهیم توانست به‌نقش تاریخی تصوف و سرنوشت بعدی آن پی‌ببریم.

تردیدی نیست که اطلاعات‌مربوط به‌وضع سازمان اسلامی در دوران نخستین خلفا، که اخبارآن را تاریخ نگاران اسلامی آورده‌اند، بازتاب کاملی از اوضاع واقعی نیست. تصویری که آنها ترسیم می کنند، بدون شک، به‌مراتب بهتر از واقعیت نشان‌داده شده است. بسیاری از آنچه که همچون واقعیت‌گزارش‌گردیده است، در حقیقت بازتابی است از حسن تمایل‌گروههای معین اجتماعی که بیان‌کنندهٔ واقعیت نیست بلکه حکایتی است برآنچه که این یا آن مؤلف می‌خواسته چنان باشد. اما با در نظرگرفتن این نکته نیز می‌توان یکسره باور داشت، که هم در دوران زندگی پیامبر (ص) و هم درسالهای حکومت دو «جانشین» اول او، ابوبکر و عمر، جامعهٔ عرب مکه و مدینه سازمانی مذهبی بود، که حکومت اشراف به‌معنی کامل کلمه عملا در آن وجود نداشت و در آن سازمان هر فرمان قانونی و یا اداری همچون حکم مستقیم الهی تلقی می‌گردید. می‌توان چنین پنداشت که شیوهٔ زندگی ابوبکر و عمر به‌راستی با شیوهٔ زندگی هر عضو جامعه و از جمله حتی با زندگی آنهایی که از لحاظ

مادی کمتر تأمین بودند، وجه تمایز بسیار ناچیزی داشت.

تنها در زمان عثمان خلیفهٔ سوم بود که خصلت حکومت تغییر کرد. البته عثمان نیز در مآخذ همچون مرد مقدس و نیکوکار و دارای حیا در برابر ما جلوه‌گر می‌شود، ولی در عین حال به‌خوبی، روشن است شورشی که در زمان او آغاز گردید و به‌قتل وی انجامید، به‌آن دلیل بود که او قواعدی را که پیشینیانش وضع کرده بودند، نقض کرد. جامعه از این امر خشمناک شده بود که عثمان چند خانه به مالکیت خویش درآورده، رمه‌های خود را افزایش داده، زمینهایی را تصاحب کرده و به‌ثروتمند شدن خویشاوندانش کمک کرده است. قتل عثمان سرآغاز مبارزه‌یی برای به‌دست‌گرفتن حکومت بود که‌در همهٔ‌دوران کوتاه‌خلافت علی‌ابن ابیطالب(ع) ادامه داشت. معاویةابن ابوسفیان نمایندهٔ خاندان بنی‌امیه از جنگهای داخلی سود جست و در سال ٤١ هجری (٦٦١ میلادی) حکومت را غصب کرد. از این تاریخ است که حکومت خلفا برای همیشه جنبهٔ مذهبی خود را از دست داد و به‌حکومتی اشرافی بدل شد. بنی‌امیه برای تحکیم حکومت خود همهٔ مدعیان احتمالی خلافت و در مرحلهٔ اول اولاد علی‌ابن ابیطالب (ع) را بیرحمانه مورد پیگرد قرار دادند. هیچ رسم‌وسنتی مانع کارآنها نگردیدو حتی مکه در زمان معاویه به‌صحنهٔ تصادمات خونین بدل شد و مورد محاصره قرارگرفت. از سوی دیگر بنی‌امیه تلاش می‌کردند تا با هدایای سخاوتمندانه پیروان وطرفداران خود را تطمیع کنند. اما بذل وبخشش ایجاب می‌کرد که خزائن پیوسته انباشته‌تر شود. ازاین‌رو تاراج سرزمینهای متصرفی شدت یافت وهنگام تقسیم غنائم جنگی، دیگر مانند گذشته دربارهٔ شرکت همهٔ اعضای جامعه دراین کارجای سخنی هم نبود. تفاوت بزرگی‌از لحاظ خواسته وثروت میان مردم پدیدارگردید ودرضمن وضع آن‌گروه ازمردم، که فقیر وتهیدست‌بودند، فلاکت بارترشد.

اما هنوز هم لازم بود، که تدبیرهای‌دولتی‌بنی‌امیه تا اندازه‌یی قانونی‌وبا موازین مذهبی همخوان باشد. برای این کار تنها یک راه می‌توانست باشد. مسأله این بود که سازمان اسلامی در نخستین دهه‌های موجودیت خود، مجموعهٔ قوانینی برای سرو سامان دادن به‌زندگی اجتماعی در اختیار نداشت. در زمان حیات پیامبر به‌چنین مجموعه قوانین نیازی هم نبود، زیرا هراشکالی شخصاً به‌وسیلهٔ پیامبر حل و فصل و با وحی و الهام الهی تثبیت می‌گردید. پس از رحلت آن حضرت وضع دشوارتر شد. با آنکه قرآن به‌صورت نوشته دریک مجلد گردآوری گردید، به‌تنهایی پاسخگوی

هر پرسشی نبود و به‌تکامل قوانین و مقررات اجتماعی نیازی مبرم وجود داشت.[۱] خاطرات صحابه پیامبر دراین باره، که پیامبر دربارهٔ موارد مشابه چه‌می‌گفت و درآن زمان چه اقدامی اتخاذ می کرد، می‌توانست یگانه منبع چنین تکاملی باشد. البته در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر پیداکردن اشخاصی، که چنین خاطراتی داشته باشند، آسان بود. صحابه در دسترس بودند و مراجعه به‌آنها برای مشورت دشوار نبود. اما جنگهای استیلاگرانه و مهمتر از همه مبارزات خانگی، که پس از قتل عثمان درگرفت، تعداد آنها را کمترکرد. مراجمه به‌منابع دست‌اول دشوار و دشوارتر می‌گردید وگاه ناچار به‌اطلاعات دریافتی از مردمی که تابعین نامیده می‌شدند و روایات را از زبان صحابه شنیده بودند، قناعت می کردند. ولی تعداد آنها نیز روز به‌روز کمتر می‌شد. بدین‌سان‌گردآوری و درج این روایات که حدیث نامیده می‌شد، یکی از مهمترین وظایف‌گردید. نوعی حرفهٔ محدثی پدید آمد و محدثان، احادیث را گردآوری و تفسیر می کردند وبرای گردآوری احادیث به‌اطراف و اکناف سرزمین‌خلافت، که پهنهٔ آن پیوسته بیشتر می‌گردید، مسافرت می کردند. روشن است چنانکه موثق بودن حدیث تأیید می‌گردید، می‌توانست دارای قوه لازمه و نافذ باشد. گردآورندگان، موثق بودن حدیث را در اسناد یعنی در اشارهٔ دقیق به‌نامهای همهٔ راویانی می‌دانستند، که روایت را از یکدیگر شنیده بودند. اسناد به‌این شکل می‌آمد: «فلانی می‌گوید: شنیده‌ام از فلان که او گفته بود: شنیده‌ام از فلان...» الی‌آخر. درستی اسناد و در نتیجه موثق بودن حدیث در صورتی مورد قبول قرار می‌گرفت که از اطلاعات مربوط به‌راویان گوناگون معلوم می‌شد که آنها واقعاً می‌توانسته‌اند یکدیگر را دیده باشند و نخستین راوی واقعاً معاصر پیامبر (ص) بوده است. اما کاملا روشن است که اگر امکان ابداع و ساختن خود حدیث وجودداشت، ایجاد سلسلهٔ جعلی راویان از آنهم آسانتر بوده است. یادآوری این مطلب ضروری است که ساختن احادیث جعلی به‌هیچوجه به‌عنوان عملی ننگین و یا بزه کاری

۱. چنانچه در پرتو همین نیاز امروز نیز دهها کشور اسلامی هست که قرآن کتاب دینی مشترك همهٔ آنهاست، و هر کدام دارای قوانین اساسی، مدنی، جزایی، مالیاتی، گمرکی، بازرگانی، کار، و جزاینها هستندکه وابسته به‌سطح پیشرفت اقتصادی واجتماعی وشرایط جغرافیایی وآداب ورسوم قومی وجزاینها می باشدودر برخی موارد وجوه تمایزآنها شاید بیشتر از وجود اشتراك آنها باشد.ـم.

ارزیابی نمی‌شد و حتی مایهٔ غرور و مباهات هم بود. برنامهای اشخاصی که به ساختن صدها حدیث جعلی مباهات کرده‌اند آگاهی داریم. (مثلا ابن‌ابویحیی از مدینه، الوکیدی از بغداد، مقاتل‌ابن‌سلیمان از خراسان، و محمدابن‌سعید از سوریه). سخنان عبدالکریم ابن‌ابوالعوجا از مردم کوفه که در سال ۱۵۳ هجری (۷۷۰ میلادی)[2] محکوم به‌مرگ گردید درخور توجه است که گفته بود: «و سوگند به‌خدا، که من چهار هزار حدیث ساخته‌ام و به‌یاری آنها حلال را حرام و حرام را حلال کرده‌ام. سوگند به‌خدا من‌شما را واداشتم در روزی که بایستهٔ روزه است افطار کنید و شما را واداشتم در روزی که بایستهٔ افطار است روزه بگیرید.»[3] اختلاف نظری که میان بنیادگذاران تفاسیر اسلامی دربارهٔ تعداد واقعی احادیث وجود داشته است نیز شایان توجه است. بنا به گفتهٔ ابن‌خلدون[4] امام ابوحنیفه تنها هفده حدیث را واقعی می‌دانست؛ مالک، تعداد آنها را به‌سیصد رسانید؛ ابوعبدالله محمد ابن اسمعیل البخاری مشهور، ترتیب دهندهٔ مجموعهٔ معروف احادیث‌الصحیح (متوفی به‌سال ۲۵۶ هجری/ ۸۷۰ میلادی) این رقم را به‌نه‌هزارودویست رسانید و امام احمدابن‌حنبل معتقد بود، که شمارهٔ چنین احادیثی پنجاه‌هزار است. در چنین‌شرایطی شگفت آور نیست که بنی‌امیه با بذل و بخشش می‌توانستند در بین محدثان افرادی را بیابند که آماده بودند برای توجیه و تبرئه اقدامات زمامداران و حکام به هرگونه جعل و ساخته کاری دست بزنند.

نخستین محدثان در بین مردم از احترام شایانی برخوردار بودند. آنها هم فقیه (حقوقدان) بودند و هم در تفسیر و قرائت قرآن خبره، و بدین‌سان وجود آنها مجموعهٔ دانش الهیات و حقوق دوران بود. اما هنگامی که اعمال بنی‌امیه موجب نارضایتی شدید مردم گردید و این نارضایتی در شورشها و قیامهای متعدد تجلی کرد (قیامهایی نظیر قیام ابن‌مختارابن‌ابوعبید ثقفی ومصعبةابن زبیر و غیره)، و هنگامی که مردم اطمینان یافتند که محدثان نه تنها از حقوق جماعت دفاع نمی‌کنند، بلکه آشکارا جانب حکام را می‌گیرند، اوضاع تغییر کرد و از بین‌مردم ناراضی نوع دیگری از محدثان برخاستند. اینان مقرراتی وضع کردند که طبق آن اعتماد به‌محدث تنها در صورتی است که او نه‌تنها حدیث را روایت بلکه رعایت نیز بکند. ل. ماسینیون

۲. به‌روایتی دیگر در سال ۸۳۰ میلادی.
۳. ابن‌الاثیر، ج ۶، ص ۳.
۴. ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۱.

اسلامشناس نامی فرانسه به‌درستی خاطر نشان کرده است، که رعایت حدیث بدان معنی بود که در تمام جزئیات زندگی شخصی برای تقلید از زندگی بنیادگذار اسلام کوشش به‌عمل آید. این زندگی را قبل از همه زندگی همراه با ریاضت و ترس دائمی از خدا و پرهیز از هر چه که ممکن است حرام باشد، می‌پنداشتند. از این رو آشکار است که در بین این محدثان جریان ریاضت کشی رشد می‌یابد که می‌توان آن را همچون نخستین جلوه پیدایش تصوف ارزیابی کرد.

اگر در نظر مجسم سازیم که در محافل مسلمانان مخالف حکومت بنی‌امیه چه روحیه‌یی می‌بایست حکمفرما باشد، آنگاه می‌توان درک کرد که مسائل مربوط به‌شیوهٔ برخورد با وصایای پیامبر که در بارهٔ آن سخن رفت چه حدتی باید یافته‌باشد. می‌دانیم که سوره‌های قرآنی مربوط به‌وعده و وعید، نیروی بدیعی بیشتری دارند. تجسم روز محشر، ترسیم رعب‌انگیز شعلهٔ سوزان آتش دوزخ با غریو نعره: **هل من مزید** (آیا دیگر کسی نیست؟ یعنی گناهکارانی که باید آنها را در کام آتش بلعید) — می‌بایست در آن روزگار تأثیر هیجان‌آور و لرزاننده‌یی داشته باشد. سیمای پروردگار در برابر مؤمنان به‌صورت داوری (سختگیر) قهار[5] مجسم بود، که مراقب هر اقدام انسان و هر حرکت نفس اوست. هر چند، که الله دارای صفات الرحمن‌ـ الرحیم (بخشاینده، مهربان) است، اما اخطار می کند، که هیچکس را از مکافات گریزی نیست و هر کس باید در ازای کوچکترین قصوری، اگر در زمان حیاتش جبران نشده باشد، پاسخ دهد.

اما، در کنار اینها، جنگ خانگی درگیر می‌شود. حکام از دستورات دین سرپیچی می کنند و خون مسلمین جاری می‌شود و بر خاک می‌ریزد. شگفت آور نیست که بسیاری متوحش می‌شدند از این که مکافاتی که پیامبر (ص) خبر داده است، نزدیک است. این ترس و وحشت از جزای حتمی، مؤمنین را وا می‌دارد تا برای دادن پاسخی که روز آن نزدیک گردیده آماده شوند، از هرگونه سعادت و لذات دنیایی چشم‌پوشی کنند تا این که از کیفر رهایی یابند و پاداش موعود را دریافت کنند. البته این روحیه می‌بایست توجه به‌احادیث را بیشتر و ژرفتر کند و مؤمنین

۵. چنانچه، قل انما انا منذر وما من اله الاالله الواحدالقهار (سورهٔ ۳۸، آیهٔ ۶۵) ونیزسوره‌های ۱۲، آیهٔ ۳۹ وجز اینها. ـ م.

را وادار سازد تا با تمام نیرو با سر مشق‌گرفتن از همهٔ خصوصیات زندگی پیامبر، که در روایات شرح آن آمده است، از آن حضرت پیروی کنند.

بدین‌سان پاکدلان خشمگین که از بین محدثان بیرون آمده و مخالف حکومت فئودالی و اشرافی بنی‌امیه بودند، نخستین بنیانگذاران جنبش تصوف گردیدند. در این زمان هنوز اصطلاح صوفی وجود ندارد و زاهد و عابد نامی است که به‌آنها اطلاق می‌شود. هیچگونه نظریه‌یی جز نظرات کلی فوق در شالودهٔ فعالیت آنها جای ندارد. تفاوت آنها با بخش اعظم مؤمنین، در قوهٔ بیشتر ادراکهٔ دین و در چهارچوب معین تجارب دینی است. چنانچه با پیروی از این حکم قرآن (سورهٔ ۲ آیهٔ ۱۵۲) فأذکرونی اذکرکم — «و به‌یاد بیاورید مرا، تا شما را به‌یاد بیاورم» آنها به‌ذکر، یعنی یاد کردن نام پروردگار اهمیت بیشتری می‌دادند و تمام اوقات فراغت را صرف تکرار کلمهٔ مقدس می کردند. تفاوت گذاشتن بین حلال و حرام در زندگی آنها اهمیت بسیار بزرگی داشت. در این باره، که کدام دستمزد را می‌توان بطور کامل حلال دانست، مباحثاتی طولانی در می‌گرفت وهمگی به‌این نتیجه می‌رسیدند، که هرگونه هدیه و بخششی را از جانب فرمانروایان و نزدیکان آنها باید بدون تردید و چون و چرا حرام دانست، زیرا ثروت قدرتمندان از دستمزد کار شرافتمندانه نبوده و از راه زور بدست آمده است. سرتا پای زندگینامهٔ زاهدین سده‌های نخست هجری حاکی از داستانهایی است در این باره که چگونه این مردم پاك و منزه از دریافت هر نوع هدیه‌یی از خلیفه و یا از نزدیکان او مطلقاً خودداری می کردند. یکی از آنها حتی مرغ خویش را از این رو بر خود حرام می‌دانست که، مرغ او به بام همسایه که از سپاهیان نگهبان خلیفه بوده رفته و در آنجا دانه خورده است.[6] آنها وظیفهٔ خود می‌دانستند، که به‌حکمرانان اندرز بدهند ولی نمی‌توانستند حتی لقمه نانی از آنان بگیرند. ویژگی زندگینامه نخستین زهاد در آن است، که تنها یکی از دو شیوهٔ به‌دست آوردن نان را به‌آنان نسبت می‌دهند: آنها یا در صحرا خار می کندند، خارکشی می کردند و در بازار آن را می‌فروختند و یا به‌آبکشی و سقایی می‌پرداختند. اندیشهٔ اصلی ترتیب دهندگان این زندگینامه‌ها کاملا روشن است. هم خار و هم آب (از آبگیرهای همگانی و رودخانه‌ها) به کسی تعلق ندارد و

۶. بنگرید: فضل ابن عیاض در تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن.ـم

دارای ارزشی نیست و تنها هنگامی که از جایی دور به‌جایی دیگر منتقل می‌شود و برای استفاده در دسترس قرار می‌گیرد، دارای ارزش می‌شود. در نتیجه، دریافت کنندهٔ بهای آن، مزد را نه در ازای خود کالا، بلکه عملا تنها در ازای حمل آن دریافت می کند. کوتاه سخن، زاهد در اینجا تنها کار جسمی خودرا می‌فروشد و در کالای او کوچکترین عنصر تصاحب کار دیگران وجود ندارد.

ولی در آن دوران مسأله رزق حلال یکسره حل نشده بود. پا به‌پای اندیشهٔ استفاده ازکاری که مطلقاً از آن خود شخص است، فکر دیگری نیز در میان آمد. در قرآن بارها دعوت می‌شود که توکل به‌خدا شود نه‌به‌نیروی خود و باید امیدوار بود که پروردگار در لحظهٔ لازم به‌بندهٔ خود توجه خواهد کرد. بعضی‌از زهاد باتوجه به‌این امر چنین نتیجه‌گیری کردند که هر تلاشی برای دریافت مزد و پاداش باید همچون عدم اعتماد به‌پروردگار تلقی شود. روزی را خداوند قبلا تعین کرده است و بندهٔ خدا نه‌قادر است که آن را افزایش دهد و نه‌می‌تواند که از دریافت آن سر-پیچی کند. در نتیجه نباید برای مزد کارکرد، بلکه باید در انتظار رزقی بود که خداوند با رحمت خود نازل می کند. این روش افراطی، مخاطرات بزرگی در پی داشت و می‌توان تصورکرد که زهاد این مخاطرات را بخوبی درك کرده بودند، زیرا طرفداران بسیار کمی برای این روش مشاهده می‌شوند و بیشتر آنها کار شرافتمندانه را، که در فوق به‌آن اشارت رفت، ترجیح می دهند، منتهی حداقل آن را، که برای ادامهٔ زندگی کفایت کند. هرگونه مازادی باید به‌نیازمندانی داده شود که قادر به کار نیستند.

جهات گوناگون جنبش زهاد را که تاکنون مورد بررسی قرار داده‌ایم، هنوز فاقد تأثرات عرفانی است که عنصر اصلی تصوف بعدی است. اما این تأثرات عرفانی در شرایطی که شرحش آمد نمی‌توانست تجلی نکند. تفکری که دائماً متوجه یك سو است: احساس نظر الهی که مراقب کردار بندهٔ خویش است، آمادگی صادقانه برای قربانی، و شوق روگردانی از تمامی نعمات — همه و همه می‌بایست در شرایط فاجعه‌آمیز آن زمان، که هر دم شکل تندتری به‌خود می‌گرفت، حالت وجد و شعف به وجود بیاورد. در قرآن دلایلی کافی برای چنین تأثراتی ارائه می‌شود:

و نحن أقرب اليه من حبل‌الوريد (سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۱۶)

ترجمه: [وما به وی [بندهٔ خود] از شاهرگ [او] نزدیکتریم.

فسوف یأتی‌الله بقوم یحبه و یحبونه (سورهٔ ٥، آیهٔ ٥٤)

ترجمه: و ممکن است، خدا قومی را بیاورد که مورد محبتش هستند و مورد محبت آنهاست.

الم‌تر ان‌الله یعلم مافی‌السموات وما فی‌الارض مایکون من نجوی ثلثة الاهورابعهم ولاخمسته الا هوسادسهم ولاأدنی من‌ذلک ولا اکثرالاهومعهم اینما کانوا (سورهٔ ٥٨، آیهٔ ٧)

ترجمه: آیا تو نمی‌بینی که خدا آگاه است بر آنچه در آسمان و در زمین است؟ هیچ نجوایی بین سه نفر نیست، که او در آنجا چهارمی نباشد، بین پنج‌تنی نیست که او در میان آنها ششمی نباشد، نه‌بیشتر و نه کمتر و همیشه او با آنهاست، در هر کجا که باشند.

والله المشرق و المغرب فأینما تولوا فثم وجه‌الله ان‌الله واسع علیم (سورهٔ ٢، آیهٔ ١١٥)

ترجمه: از خداست هم مشرق و هم مغرب، از این رو به‌هر کجا که رو کنید آنجا [همه جا] سیمای خداست و خدا بر همه چیز آگاه است.

چنین نمونه‌هایی کم نیستند و بدون شک ژرف‌اندیشی در این سطرها می‌بایست درمردمی که ازمحرومیت و کار سخت رنج می‌بردند این حس را به‌وجود بیاورد که پیوسته نگاهی به‌سوی آنهاست وبدین‌سان وهمی عرفانی آنهارا فروگیرد.

این عنصر عرفانی روشنتر از همه در نخستین زن مشهور این جنبش به‌نام رابعه بنت عدویه مشاهده می‌گردد. او بین سالهای ٩٥ — ١٠٠ هجری قمری (٧١٣ — ٧١٨ میلادی) به‌دنیا آمد و درسال ١٨٥ هجری قمری (٨٠١ میلادی) در بصره از جهان رفت. این زن در یک خانوادهٔ بسیار تهیدست دیده به‌جهان‌گشود و درآغاز کودکی، اورا ربودند و به کنیزی فروختند. اما تقدس زندگی او، به‌وی امکان داد که آزادی خویش را باز یابد. پس از این‌که دور از دیگران در بیابان سالها منزوی و خلوت‌نشین بود به‌بصره آمد و در آنجاگروه بزرگی از همفکرانش گرد او راگرفتند. راز و نیازها و بدیهه‌گوییهای اوکه در مأخذ برای ما به‌جای مانده، بسیار درخور نگرش است. چنانچه:

پروردگارا، ستارگان پرتوفشانی می کنند، چشمان مردم بسته شده، سلاطین نیز دروازه‌های خود را بسته‌اند... هر عاشقی با معشوق‌خویش

به کناری رفته است و من دیگر تنها با توام.

خداوندا، اگر ترا از بیم دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوزان و اگر به‌امید بهشت می‌پرستم برمن حرام گردان و اگر برای تو، تورا می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار.

بانگ پاسخ او به‌این پرسش که در بارهٔ بهشت چه می‌اندیشد، مشهوراست: «نخست همسایه، سپس خانه! یعنی دیدن جلوهٔ حق درهر کجا که رخ نماید مایهٔ دلگرمی است، نه‌اینکه هوس بهشت.» او ارتباط خود را با خدا با واژهٔ محبت بیان می کند:

... محبت حق مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.[7]

رابعه این مفهوم را در اشعاری آورده است که معنی آن چنین است:

من ترا همسفر دل خویش کرده‌ام، اما تن من از آن کسی است که می‌خواهد با او باشد. اندام من با مهمانان خویش مهربان است ولی محبوب دل من، مهمان روح من است.

یا اینکه:

عشق من برتو دوگونه است: عشق به‌خود، و نیز آنچه تورا درکار است. درعشق به‌خود سعادت خود را در تو می‌یابم، حال آنکه برای دیگران نابینایم. درعشق تو که با شایستگی ترا می‌جوید، پرده‌ای نیست و من ترا می‌بینم. فخر بر این عشق و آن عشق است نه‌بر من، و در این هر دو عشق افتخار از آن توست.

دوگونه عشق که دربارهٔ آن سخن رفته است — عشق به‌پروردگار بخاطر بخشایندگی او وسعادت‌گذرا، وعشق به‌زیباییهای اوست که جاوید وفنا ناپذیراست. مقصود از عشق رابعه دیدار و پیوستن (وصل) به‌خداست و حال مشکل بتوان تجسم کرد که این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد که مقصود وصل بعد از مرگ باشد، نه‌آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر این بیانات را به‌او منسوب می‌دارند که گفته است: «من دیگر وجود ندارم و ازخود بیرون شده‌ام. به‌خداوصل گردیده و یکسره به‌او پیوسته‌ام.» واقعاً

۷. تذکرة‌الاولیاء فریدالدین عطار، تهران ۱۳۳۶ ص ۷۱، ۷۶.-م.

از او باشد، آنگاه تصوری از مکان وصل او به‌خدا در دوران حیاتش وجود داشته است.

اما درهرصورت سخنان رابعه نمایانگر آن است که درپایان سدهٔ نخست هجری (قرن هشتم میلادی) روحیه عرفانی در ژرفنای جنبش زهاد رشد می کرده وزمینه برای تبدیل تصوف به‌آن «ترانهٔ عشق‌الهی» که در سده‌های سوم و چهارم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی) جلوه کرد، آماده می‌گردید.

بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت جنبش زهاد که در پرتو تبلیغات اسلامی پرورده شده بود، توانست در اثر اوضاعی که در حکومت خلفا از میانهٔ سدهٔ هفتم میلادی بوجود آمده بود دامنه پیدا کند وگسترش یابد. احتمالا شمارهٔ زهاد برجسته بسیار نبوده است و منابع دوقرن اول اسلام، حدود بیش‌از چهل نام به‌مانمی‌دهند. اما کاملا احتمال دارد که اولا تنها اسامی بزرگترین نمایندگان این جنبش به‌جای مانده باشد وثانیاً نبایدفکر کرد که تعدادپیروان آنها کم بوده است. ولی‌در هرصورت یک مطلب کاملا روشن‌است: این جنبش از محافلی‌سرچشمه می‌گرفت که نظم‌نوین اجتماعی دوران بنی‌امیه آنها را بی‌حقوق وبی‌خانمان ساخته بود وجنبشی بود مخالف این نظم. شالودهٔ این جنبش، شالوده‌ای اقتصادی بود وطبق شرایط زمان می‌توانست تنها ظاهری مذهبی داشته باشد. البته درمنابع به‌هدف جنبش زهاد اشاره‌یی‌نیست، اما بخودی خودبخوبی‌روشن است: هدف عبارت بود از بازداشتن روند تبدیل حکومت خلفا به‌حکومتی اشرافی، بازگردانیدن چرخ تاریخ و بازگشت به‌خصوصیات اخلاقی دوران خلفای نخستین (راشدین). اما چون مه‌عرفانی این جریان را بسیار زود فرا گرفت، درصورت تشدیدگرایشهای مربوطه، تنها می‌توانست نظیرآنچه که تصوف بعدها شد، به‌جنبش واقعی عرفانی تبدیل گردد.

۲. آغاز پیدایش شالودهٔ نظری

پیش از بررسی مراحل بعدی جنبش تصوف، می‌بایست به‌آن جریانات فلسفی، که در آن زمان در ممالک اسلامی‌گسترش‌داشت، اشاره‌ای کوتاه کنیم. ... رویهمرفته سنت، فاقد سیستم منظم فلسفی بود و مجموعهٔ احادیث نیز اگر سیستمی داشت، دسته‌بندی آن تنها ازنقطه نظرتجربهٔ انجام فرایض دینی تحقق یافته بود. آنها رفتار

مؤمنین را تعیین می کردند. اما در زمینهٔ مقررات اصلی نظری، خلاء وسیعی برای اندیشه های فلسفی باقی می‌گذاشتند. اسلام برای آنکه در زمرهٔ بزرگترین ادیان جهان باشد به‌براهین فلسفی نیاز داشت، زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرانشین تازی بود، پس ازگسترش درخارج ازشبه جزیرهٔ عربستان به افزودگیهای محسوس بسیاری نیاز داشت. گذشته ازاین، اسلام پس‌ازگسترش درنواحی پهناور بایک سلسله از ادیان کهن نظیر دین یهود، زرتشتی، عیسوی، ومانی‌گرایی تماس پیدا کرد که مدتها قبل برای خود پایهٔ نظری ایجاد کرده بودند.

این تماس به‌خودی خود مطلب تازه‌یی نبود، زیرا عناصری از همهٔ این ادیان پیشتر نیز در آن وجود داشت. مهم آن بود که اسلام پس ازاین که به‌دین رسمی تبدیل‌گردید می‌بایست به‌نحوی امتیازات خود را در برابر تمام این ادیان نشان دهد. البته مبلغین درچنین مواردی اغلب به‌زور متوسل می‌شدند ومناقشه را از همین راه حل می کردند. اما این کاری همیشگی نبود ودر همه جا امکان نداشت.

گاهی اوقات چنین پیش می‌آمد که می‌بایست درچهارچوب استدلال بیانی، مباحثه شود. اگر به‌یاد بیاوریم که مثلا مخالفین مسیحی اسلام طی‌هفت سده پیش از اسلام توانسته بودند در مبارزهٔ فرقه های‌گوناگون راه درازی را سپری کنند و در نشستهای کلیساها فاضل‌مآبی بسیارظریفی طرح نمایند، واگر به‌یاد بیاوریم دستوران زرتشتی نیز — طبق آثاری که تا زمان ما رسیده است — با دقتی بسیار مراقب جنبشهای مذهبی درکشور بودند، یعنی جنبشهایی که برای آنها خصمانه بوده و زرتشتیان را وادار به‌ساختن استدلالهایی برای رد براهین آنها کرده بودند، آنگاه روشن می‌شود که برای اسلام نیز لازم می‌آمد تا تمام نیروها را بسیج کند و یک سیستم محکم پدید آورد.

تشکل این سیستم با پیدایش فرقه های متعدد، که هریک کوشش می کرد پاسخی برای مسائل اصلی فلسفی بیابد، آغازگردید. شرح تاریخ پیدایش همهٔ این فرقه ها و مبارزهٔ آنها با یکدیگر — وظیفهٔ بسیارمشکلی است. باوجودی که‌نمایندگان این فرقه ها تعلیمات خودرا روی کاغذ می‌آوردند، ولی از این آثارفراوان، تا روزگار ما اندکی بیش به‌جای نمانده است. امروز دربارهٔ بیشتر فرقه های نخستین اسلامی باید طبق اطلاعاتی‌که تاریخنویسان آن را روایت کرده‌اند یا طبق اطلاعاتی که در رسالات مسلمانان حنفی درج‌گردیده است داوری شود. اما همهٔ این مطالب را

نمی‌توان همیشه موثق دانست، زیرا نمایندگان فرقه‌یی، که خودرا برحق می‌دانستند، کوشش می کردند تا مخالفین خود را متهم سازند و ناحق جلوه دهندوتاریخنویسان نیز تلاش داشتند تنها این فرقه‌ها را دسته‌بندی کنند و شمارهٔ آنها را برابر رقم هفتاد (یا هفتاد و دو) نمایند و دراین امر حدیثی را در مدنظر داشتند، که طبق آن پس از رحلت پیامبر (ص) امت می‌بایست به‌هفتاد (یا هفتاد و دو) فرقه تقسیم شود، که در بین آنها تنها یک فرقهٔ درست دین است.

در اینجا به‌تحلیل همهٔ تعلیمات این فرقه‌ها نمی‌پردازیم، زیرا بیشتر آنها تأثیری در جنبش ادبی بعدی نداشتند و با آن مربوط نبودند. تنها به‌بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم، زیرا این بررسی به‌ما نشان می‌دهد که چه مسائلی در آن زمان مورد توجه جماعت بوده است. گروهی از فرقه‌ها تنها مسائل سیاسی‌را در برابر خود گذاشته بودند: مسأله این‌بود که چه کسی می‌تواند جانشین قانونی پیامبر (ص) باشد. شیعیان طرفدار خاندان علی‌ابن‌ابیطالب (ع) پسرعم و داماد پیامبر (ص) بودند. بنی‌امیه علیه شیعیان بودند و خوارج نیر که هیچکدام را به‌خلافت قبول نداشتند، علیه هر دو دسته فعالیت می کردند.

اما خوارج گذشته از نظریات سیاسی، نظریات دیگری نیز داشتند که به ماهیت اسلام وابستگی داشت. این مسأله که ارتکاب معاصی کبیره چه عواقبی برای مسلمان همراه خواهد داشت، از طرف آنها به‌میان نهاده شد و مطرح گردید. ضمناً در بین خوارج در مورد این مسأله وحدت نظر کامل وجود نداشت. **ازارقه** یعنی افراطی‌ترین جریان خوارج معتقد بودند: مسلمانی که مرتکب گناه شود، دیگر مسلمان نیست. او به‌بت‌پرست تبدیل و به‌عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌شود و از این رو هر مسلمان مؤمن حق داردگناهکار را به‌قتل برساند و خود ازکیفر قتل بری باشد. ازارقه همچنین معتقد بودند که نه‌تنها از خودگناهکار بلکه از تمامی اعقاب او نیز حق دفاع سلب می‌گردد. معلوم است، که در دوران جنگهای خانگی (برادر کشی) اواسط سدهٔ اول هجری (سدهٔ هفتم میلادی)، این نظریات چه عواقب مخوفی در پی داشته‌اند.

گروه **صفریه** که اعتدالی‌تر بود تنها خودگناهکار را به‌مرگ محکوم می کرد و نجات فرزندان او را امکان‌پذیر می‌دانست.

گروه **نجادهٔ** اعتقاد داشتند که مرتکب معاصی را تنها در صورتی می‌توان

بت‌پرست دانست که جماعت نیز با این نظر موافق باشد. آنها در صورت بروز اختلاف نظر، تصمیم فقیه را در این باره ضروری می‌دانستند.

عبادیه از اینهم اعتدالی‌تر بودند و می‌گفتند مرتکب گناه باوجودی که کافر می‌شود، بازهم همسان بت‌پرست نیست.

مرجئه (مشتق از فعل رجاء = امیدوار بودن) که فعالیت آنها اساساً در سالهای ۵۰ ــ ۱۰۳ هجری (۶۷۰ ــ ۷۷۰ میلادی) گسترش یافته بود با این نظریات دهشتناک مخالف بودند و عقیده داشتند مسلمانی که مرتکب گناه شود نه تنها کافر نمی‌شود بلکه با وجود معاصی مرتکبه می‌تواند به‌آیندهٔ پرسعادت امیدوار باشد. شالودهٔ این نظریه آن بود که بخشایندگی طبق نوشتهٔ کتاب آسمانی، صفت اصلی الهی است و انتقامجویی خونخورانه با تجسم مظهر الهی مغایرت دارد و آشتی‌پذیر نیست.

مرجئه باز هم گامی فراتر نهادند. طبق تعلیمات آنها ایمان کاری است، که کاملا به‌اعتقاد درونی مربوط است. مسلمان حتی در صورتی که ایمان در اعمالش تجلی نکند بازهم مؤمن است؛ بعلاوه اگر او در دل خود به‌توحید ایمان دارد، حتی در صورتی که ظاهراً مراسم بت‌پرستان و یا مسیحیون را نیز انجام دهد، بازهم مسلمان باقی خواهد ماند. اما این اعتقاد باید با رغبت و تمایل آزادانه قلبی باشد، نه‌ثمره و نتیجهٔ جبر و اجبار. کوتاه سخن، مرجئه مسألهٔ آزادی اراده را که یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است مطرح می کنند و در میان می‌نهند.

این مسأله مورد توجه دوفرقهٔ دیگر یعنی جبریه و قدریه نیز قرارگرفت. جبریه منکر ارادهٔ آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هرعملی را ارادهٔ خداوندی انجام می‌دهد و انسان تنها این استعداد را دارد، که آن اراده را جامهٔ عمل بپوشاند. گروههایی از این فرقه حتی‌گامی فراتر نهادند و چنین می‌پنداشتند، که ارادهٔ انسان هیچگونه ارزشی ندارد و بدین‌ترتیب تعلیمات آنها مغایر با قرآن بود، زیرا باوجودی که در کتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد، ولی هیچگاه چنین اعتقاد اکیدی نسبت به‌تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی‌شود.

قدریه که ارادهٔ انسان را اراده‌یی کاملا آزاد می‌دانستند و بدین ترتیب انسان را مسؤل رفتار و کردارش می‌شمردند، با جبریه مخالف بودند.

در کتاب آسمانی بارها توحید مطلق خاطرنشان می‌گردد و به‌همراه آن

صفاتی نظیر عالم (دانا)، بصیر (بینا)، وسمیع (شنوا) و غیره برای پروردگار ذکر می‌شود. ازاین رو خودبخود سؤالی دربارهٔ چگونگی نسبت این صفات به‌ذات مطلق به‌میان آمد.

ساده‌ترین راه‌حل این مسأله را مشبهه پیشنهاد کردند و خواستار شدند، که همهٔ این ترکیبات مستقیماً به‌همان شکل ظاهری پذیرفته شود. اما چنین تفهیم مستقیم و ظاهری از یکسو با معنوی‌بودن ذات‌الهی مغایرت داشت و از سوی دیگر اعتراف به‌ابدیت این‌صفات افکار فلسفی روبه‌رشد را از لحاظ دیگری دچار تشویش می‌کرد: اگر همهٔ این‌صفات ابدی و بیرون از زمان هستند، این‌امر به‌معنی آن است که همراه وجود ماهیتی تجریدی باید موجودیت چند ماهیت مشخص دیگر را نیز بپذیریم. و به‌گونه‌یی دیگر، به‌شرک می‌رسیم. روشن است که همین مسأله، انگیزهٔ مباحثات شدید بعدی شد و به‌پیدایش فرقهٔ معتزله، که یکی از جالب‌توجه‌ترین فرقه‌های اسلامی است، انجامید، که دربارهٔ آن با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت.

برای پایان دادن به‌برشمردن مهمترین فرقه‌ها، باید از فرقهٔ باطنیه نیز یاد کرد که سپس به‌جنبش نیرومند اسمعیلیه بدل گردید. باطنیه خواستار تفسیر استعاری و مجازی قرآن (تأویل) بودند و به‌یاری چنین تفسیری، یعنی تأویل، تعلیمات نوافلاطونی را دربارهٔ روح مطلق به‌نظریات خود درآوردند.

برشمردن حماریه نیز لازم است، که تعلیمات مربوط به‌تناسخ را پذیرفته بودند و باور داشتند که خالق، میمونها و خوکها را ازگناهکاران به‌وجود می‌آورد؛ یعنی عقیدهٔ آنان با تعلیمات هندویان ارتباط صریحی داشت.

برای آن که بدانیم از آغاز نخستین‌سدهٔ هجری (اواخر سدهٔ هفتم میلادی) اندیشهٔ فلسفی چه تحرک شدیدی داشته و چگونه متفکرین اسلامی در تماس با سایر نظریات ناچار بودند به‌مسائل پیچیده‌تری توجه کنند، همین اطلاعات مختصر بسنده است.

۳. معتزله و رشد تصوف

بطوری که گفته شد معتزله، که در تاریخ اسلام نقش بسیار مهمی‌داشته است، درخور

توجه شایانی است. «واصل ابن عطا» را بنیانگذار این فرقه می‌شمارند و نام فرقه را با این روایت مربوط می‌دانند که روزی حسن بصری مُبلغ مشهور در مسجد به‌تدریس مشغول بود؛ یکی از شاگردان چنین پرسشی پیش کشید: طبق تعلیمات جبریه، مرتکب معاصی کبیره با این عمل خود کافر شده است و طبق تعلیمات مرجئه اگر مؤمن دارای ایمان است این کار او اهمیت خاصی ندارد. حالا نظر تو در مورد این مسأله چیست؟ حسن به‌فکر فرورفت و دراین هنگام شاگرد او واصل ابن عطا به‌پای خاست، به کناری رفت و جمعی از مستعمین را گردخود جمع کرد و به‌آنها توضیح داد: مسلمانی که مرتکب معاصی کبیره شده، کافر نمی‌شود، اما ایمان خودرا نیز بطور کامل حفظ نمی کند، بلکه دارای وضعی است فیمابین. حسن که دید واصل به کناری رفته و توضیحاتی می‌دهد، گفت: اعتزال عنا واصل (واصل از ما کنار گرفت) وگویا نام این فرقه از اینجاست (واژهٔ «کنار رفتگان»). اما بطوری که ای. گلدتسیمر ثابت کرده است، نباید برای این روایت اهمیتی قائل شد، و نام این فرقه راتوضیحی دیگر است. یادآوری این نکته لازم است که هم خود واصل (۸۱ — ۱۳۲ هجری ۷۰۰ — ۷۴۹ میلادی) و هم عمروابن عبید (متوفی به‌سال ۱۵۲ هجری/ ۷۶۹ میلادی) نزدیکترین شاگرد او وهم جانشینان نزدیک وی، نمایندگان آن جریان عزلت وگوشه گیری بودند، که به‌آنها دربالا اشاره شده است. همهٔ دینیاران و واعظان ناراضی از ستم بنی‌امیه، از محافل حاکمه دوری می‌جستند. آنها مخالفین بنی‌امیه بودند اما مخالفینی در اقلیت که پیوسته شکست می‌خوردند و کاملا طبیعی است که در میان آنها روحیهٔ نومیدی سخت رشد می‌یافت. آنها به‌این نتیجه رسیده بودند که زندگی تهی از زیبایی و سرور است و انسان دربند نظریات خویش، وسرچشمهٔ گرایش آنها به‌دوری از کارهای این جهانی و روی‌آوردن به‌عزلت، از همین جاست.

احتمالا نام معتزله نیز «به‌معنی دوری‌گزیدگان از دنیا و محافل حاکمه» از همین نکته برمی‌آید اما آن روایت نیز مانند داستانهای همانندش دیرتر، یعنی هنگامی ساخته شده که مفهوم و تعبیر اصلی اصطلاح در بوتهٔ فراموشی، بوده است.

واصل هنگام بسط بعدی تعلیمات خود، تقدیر و سرنوشت را کاملا نفی کرد. اساس تعلیمات او را تجسم عدل مطلق الهی تشکیل می‌دهد. درصورتی که پروردگار واقعاً دادگر است و دراین باره شک و تردیدی نیست، زیرا در کتاب آسمانی هم به‌این امر همواره اشاره‌گردیده است، پس چگونه ممکن است انسان را در ازای

اعمالی که خود فرمان انجام آن را داده است، مجازات کند؟ بدین ترتیب باوجودی که اوضاع خارجی و حوادث به‌فرمان خداست، اعمال انسان محصول ارادهٔ خود اوست. در اینجا بدون شک تأثیر آشنایی واصل با تعلیمات گوناگون مسیحی مشاهده می‌شود. این تأثیر در تعلیمات او دربارهٔ صفات نیز به‌چشم می‌خورد. واصل با تأیید وحدت کامل، نمی‌تواند صفاتی را که موازی ذات قرار دارد بپذیرد و درعین‌حال آنها را نفی نیز نمی‌تواند بکند، زیرا در کتاب آسمانی اشاره به‌آنها هست. پس او به راه‌حل مصالحه‌آمیزی می‌رسد، که صفات تنها شکل تجلی ذات است. این تعلیمات او نمایانگر تماسی مستقیم با تعلیمات مسیحی دربارهٔ تجلی سیماهای الهی است.

احتمالا کتاب واصل فی‌التوحید والعدل پیرامون مسائل فوق بوده است. این کتاب به‌جای نمانده و هیچ رسالهٔ معتزله نیز تا روزگار ما بطور کامل نرسیده و طبق قرائن به‌وسیلهٔ دینیاران اهل سنت نابود شده است. ازاین‌رو نظریات معتزله را بطور کامل باید طبق اطلاعاتی که مخالفینشان نگاهداری کرده‌اند مورد بررسی قرار داد، که البته بینهایت کار پژوهش را دشوار می‌سازد.

برسه حالتی که واصل معین کرده است:

۱- صفات همچون نمود ذات، ۲- عدل الهی و ۳- آزادی اراده، سپس دو حکم بسیار مهم دیگر نیز افزوده می‌شود. نخستین حکم مربوط است به‌مسألهٔ حادث بودن قرآن. مذهب رسمی معتقد بود که قرآن، در زمان، خلق نشده و قبل از آفرینش جهان همواره وجود داشته، یعنی که قدیم است. ولی معتزله که سخت به‌توحید پایبند بودند، بایستی بااین نظر مخالفت می کردند، زیرا اعتقاد برقدیم‌بودن قرآن مثل آن بود که خدایی دیگر در کنار پروردگار قرارداده شود و بدین وسیله اصل توحید که اصلی کلی است برهم بخورد. از اینجا نتیجه‌گیری مطلق منطقی به‌وجود می‌آید که قرآن نیز مانند هرچیز دیگر در جهان، طی گذشت زمان به وجود آمده و حادث است. حکم دوم معتزله که کاملا دارای جنبه‌یی سیاسی است براین پایه است که خلافت نمی‌تواند موروثی باشد بلکه خلافت انتخابی است. بدون هیچ توضیحی روشن است که این حکم معتزله علیه بنی‌امیه بوده است.

تعلیمات معتزله در آثار ابواسحق‌ابن سیارالنظام از مردم بصره (متوفی به سال ۲۳۱ هجری/ ۸۴۵ میلادی) که بسیار مشهور است به‌بالاترین مرحلهٔ رشد می‌رسد. آگاهی ما دربارهٔ زندگی او بسیار کم است، اما این امر شایان دقت

است که طبق نوشتهٔ منابع، از آغازجوانی پیوسته با دوگرایان[8] (معتقدین به‌ثنویت یعنی با زرتشتیان و پیروان مانی)، سفسطیان هند «سوفسطاییان» (سمانیه) که تعلیماتی دربارهٔ اثبات برابری نیروی طرفداری و مخالفت با هر حالتی به‌وجود آورده بودند، معاشرت داشت و در سنین بلوغ نزد خبرگان فلسفهٔ یونانی تحصیل کرده بود. نظام در هنر خود برای مباحثه شهرت داشت و دشمنانش او را «شیطان معتزله» می‌نامیدند.

نظام با بسط تعلیمات واصل دربارهٔ عدل به‌این نتیجه رسید که پروردگار نمی‌تواند خالق بدی و پلیدی باشد. پاداش و کیفر انسان پس از مرگ، همواره بطور دقیق مطابق با اعمال اوست و کسی نمی‌تواند آنرا نه کم کند و نه‌زیاد. بدین ترتیب طبق تعلیمات نظام، پاداش و کیفر، پیرو هیچ اراده‌یی نیست. طبق تعلیمات او جهان یکباره آفریده شده ولی پدیدارگردیدن پدیده‌های نوین آن تدریجی است. بدن انسان دارای اهمیت مستقلی نبوده و ابزار و وسیلهٔ روح اوست. پروردگار کاملا معنوی است و انسان نه‌تنها در دنیا بلکه حتی در آخرت نیز او را با چشم نمی‌بیند.

بشیرالمعتمر (متوفی به‌سال ۲۲۶ هجری/ ۸۴۰ میلادی) باچنین محدودیتی موافق نبود و باور داشت که قدرت پروردگار را در احسان و نیکی حد و حصری نیست... همه چیز را می‌تواند بهبود بخشد و بهتر کند و احتمال وجود دنیایی بهتر از آنچه که ما در آن زندگی می کنیم، هست.

ابوهضیل العلاف (متوفی به‌سال ۲۳۵ هجری قمری/ ۸۴۹ میلادی) نیز با نظام مخالف بود. او ضمن موافقت با آزادی اراده تأکید می کرد که این آزادی اراده تنها در زندگی دنیایی امکان پذیر است. اما با وجود این به‌ابدی بودن عذاب دوزخ باور نداشت و آن را مغایر با بخشایندگی خداوند می‌دانست.

علاف براهمیت خرد سخت تأکید می‌ورزید و تذکر می‌داد که معرفت حق از راه تعقل منطقی امکان‌پذیر است و برای آن نیازی به‌الهام نیست.

ابوعلی محمدابن عبدالوهاب الجبایی (متوفی به‌سال ۳۰۳ هجری/ ۹۱۵ میلادی) این نظر را بسط داد. او با پذیرفتن درستی حدیث برپایهٔ انتقاد اسناد به شدت اعتراض می کرد و خواستار آن بود که پیش‌از هر چیز، مضمون و محتوای

8. Dualists

خود حدیث مورد مطالعه قرارگیرد، نه‌اینکه سلسله‌راویان؛ و می‌گفت با درستی آن احادیثی باید موافقت کرد، که با نیاز عقل و خرد مغایر نیستند. او باور به‌این نکته را، که مقدسین قدرت کارهای ماوراءالطبیعه را دارند جهالت می‌نامید، زیرا آن را مغایر عقل می‌دانست.

جنبش معتزله در پایان سدهٔ دوم هجری (آغاز سدهٔ نهم میلادی) به کامیابیهای ویژه‌یی دست یافت. در سال ۲۳۴ هجری/ ۸٤۸ میلادی، مأمون خلیفه، تعلیمات معتزله را مذهب رسمی اعلام کرد. اما پیروان معتزله با وجود آزاد اندیشی خود، از شیوه‌های بیرحمانهٔ‌گسترش تعلیمات خویش،خودداری‌نکردند. آنها در سالهای پیروزی خویش نوعی محکمهٔ تفتیش عقاید (محنه) تشکیل دادند: همهٔ مردم بغداد می‌بایست در برابر هیأت ویژه‌یی نظر خود را دربارهٔ قرآن ابراز دارند و بگویند، که آیا قرآن حادث است یا قدیم و اگر آنها با نظر معتزله دربارهٔ حادث بودن قرآن موافقت نمی کردند، مورد شکنجه و پیگردی بیرحمانه قرار می‌گرفتند. فعالیت این محکمهٔ تفتیش عقاید در زمان خلیفه المعتصم (متوفی به سال ۲۲۸ هجری/ ۸٤۲ میلادی) نیز ادامه داشت و حتی امام حنبل (متوفی به سال ۲٤۱ هجری/ ۸۰۰ میلادی) بنیادگذار فقهٔ حنبلی، که اکیداً از پذیرفتن حادث بودن قرآن خودداری می کرد، قربانی این محکمه شد.

تنها خلیفه المتوکل (۲۳۳ ــ ۲٤۷ هجری/ ۸٤۷ ــ ۸٦۱ میلادی) بود که از پشتیبانی معتزله دست کشید و در زمان او پیروان این تعلیمات مورد پیگرد قرارگرفتند. بسیاری از دانشمندان برجسته قربانی پیگردهای تعصب‌آمیز شدند، اما با این همه فروغ تعلیمات معتزله خاموش نگردید و طی چند قرن بعد نیز پیروانی داشت.

اما این پیگرد نبود، بلکه فعالیت ابوالحسن علی‌ابن اسمعیل‌الاشعری (متوفی به‌سال ۳۲٤ هجری/ ۹۰۳ میلادی) یکی از تیزهوشان و نکته‌سنجان‌بزرگ آغاز سدهٔ چهارم هجری (پایان سدهٔ نهم میلادی) بود که سنگین‌ترین ضربات را بر معتزله وارد کرد. بنابر روایت، اشعری شاگرد جبایی معتزلی بود و روزی هنگام درس، در برابر معلم خود چنین سؤالی مطرح کرد: «سه برادر بودند، یکی از آنها به‌هنگام مردن پارسا وپرهیزگار، دیگری گناهکار، وسومی‌طفلی خردسال‌بود. سرنوشت آنها پس از مرگ چیست؟»

جبایی پاسخ داد: «روشن است، پارسا به‌بهشت می‌رود، گناهکار به‌دوزخ، و طفل خردسال که هنوز فرصت نداشته نهاد خود را نشان دهد نه به‌آنجا و نه به اینجا.» اشعری سئوال دیگری طرح کرد و پرسید: «اما اگر کودک زبان به‌شکایت بگشاید و بپرسد چرا به‌او امکان نداده‌اند که با کارهای نیک خود به‌بهشت راه‌یابد، چه پاسخی به‌او خواهند داد؟» جبایی لبخندی زد وگفت: «تو خود می‌دانی که خداوند برای انسان آن کاری را می کند که بهتر (اصلح) است. به‌او خواهند گفت: آگاه بودیم، که اگر بزرگ شوی مرتکب‌گناه خواهی شد و به‌دوزخ خواهی رفت، از این رو عمر تورا زودتر گرفتیم.» اشعری باتعجب گفت: «در این وقت‌برادرگناهکار با یأس و حرمان خواهدگفت چرا مرا در خردسالی از نعمت حیات محروم نکردید وگذاشتید تا مرتکب گناه شوم، و دراین صورت پاسخ چگونه خواهد بود؟» جبایی گنگ و خاموش ماند و تنها توانست زمزمه‌کند: هذا وسواس‌الشیطان. اشعری پیروزمندانه‌گفت: «معلم، مشاهده می کنی که مرکب تو در روی پل متوقف شد و نظریهٔ تو در برابر انتقاد همان خردی که تحسینش می کنی تاب‌مقاومت نیاورد.»

اشعری را موجد کلام می‌دانند و بدان‌سان که دیدیم کلام ازحربهٔ‌مخالفین خود بهره گرفت و شیوه‌های فلسفهٔ یونانی را به‌سود خود به کار بست. بدین‌سان شیوه‌های یونانی پیروزشدند و با هرگام ژرفتر به همهٔ رشته های‌علوم اسلامی رخنه کردند.

۴. کوشش مترجمین

گفته شد که چگونه هنگام پدید آمدن سیستمهای فلسفی اسلامی، از میراث فلسفهٔ یونان باستان بهره‌گرفته شد. حال ببینیم که آثار مؤلفان دوران باستان از چه راههایی به‌سوی فقهای اسلامی راه یافتند.

گفتیم که در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر (ص) رهبران جماعت هیچ علمی را جز علوم «اسلامی» (بیشتر تفسیر و حدیث) قبول نداشتند. بنی‌امیه به‌قابل‌قبول بودن علوم دیگران تردید داشتند و در مورد پذیرفتن آن احتیاط را از دست نمی‌دادند. اما نیاز به‌علوم و بویژه به‌علمی کاملا عملی، نظیر پزشکی، بسیار زیاد بود.

بالاخره، در زیر فشار ضرورت در سدهٔ دوم هجری (پایان سدهٔ هشتم میلادی) احادیثی پدیدار گردیدند نظیر خذوالحکمت ولومن السنةالمشرکین (حکمت فرا گیرید، حتی اگر از زبان مشرکین باشد) و یا اطلبوا العلم من المهد الی اللحد (زگهواره تا گور دانش بجوی). النفرابن الحارث ابن کلدة الثقفی از بستگان پیامبر (ص) در ایران به‌فراگرفتن علم پزشکی می‌پردازد. خالدابن یزید اموی (متوفی به‌سال ۸۶ هجری/ ۷۰۵ میلادی) به‌آموزش کیمیا و نجوم مشغول می‌شود و ترجمهٔ آثاری را دربارهٔ این علوم سفارش می‌دهد. در زمان مأمون عباسی (۱۹۸ — ۲۱۸ هجری ۸۱۳ — ۸۳۳ میلادی)، در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمهٔ یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونان به‌زبان عربی آغاز می‌گردد. مأمون دبیرخانهٔ ویژه‌یی تشکیل می‌دهد که بیشتر کارمندان آن سریانیها بودند و سریانیها پیش از اسلام به‌ترجمهٔ ادبیات یونان باستان به‌زبان مادری خود، آغاز کرده بودند.

در بین این مترجمین دو خاندان که همهٔ کوشش خود را صرف این کار کرده بودند، شهرت خاصی داشتند: یکی خاندان بخت‌یشوع (عیشوع) و دیگری خاندان هنین. بزرگ خاندان نخست جرجیس ابن بخت‌یشوع پزشک نسطوری بود، که در دربار خلیفه منصور (۱۳۷ — ۱۳۸ هجری/ ۷۵٤— ۷۵۵ میلادی) به کار پزشکی اشتغال داشت و پسر او بخت‌یشوع ابن جرجیس کار پدر را ادامه داد و همین مقام را در زمان هارون‌الرشید (۱۷۰ — ۱۹٤ هجری/ ۷۸٦ — ۸۰۹ میلادی) به‌دست آورد و پس از او پسرش جبرئیل و نواده‌اش بخت‌یشوع دوم این کار را ادامه دادند. در این خاندان بزرگ، جبرئیل بیشتر از همه به‌ترجمهٔ آثار پزشکی پرداخت، اما روشن است که همهٔ آنها در کارهای خود از تألیفات یونانی بهره جسته‌اند.

بزرگ خاندان هنین، اسحق‌العبادی (متولد به‌سال ۱۹۵ هجری/ ۸۱۰ میلادی) مردی مسیحی از شهر حیره و از خانواده‌یی بازرگان بود که به‌پزشکی رو کرد و این علم را تا آن اندازه که در آن زمان امکان داشت، فراگرفت ولی چون پیشه‌اش پزشکی نبود، پزشکان حرفه‌یی به‌او امکان کار نمی‌دادند. اما او مأیوس نشد، به‌اسکندریه رفت و در آنجا به‌فراگرفتن زبان یونانی پرداخت و این زبان را چنان فراگرفت که تمام آثار هومر را از بر داشت. این نکته یکی از شواهد اندکی است براین که در آن محیط، ادبیات یونانیان باستان مورد توجه بوده است. پزشکان

بغداد به‌ترجمه از یونانی قدیم نیاز بسیار داشتند و از این‌رو وی پس از بازگشت، بی‌درنگ برای گرداندن رسالات جالینوس، سفارشاتی دریافت کرد. سپس به‌عنوان مترجمی که برای گردانیدن تألیفات فلسفی یونان شایستگی دارد، به‌مأمون معرفی شد و کارهای او مورد پسند مأمون افتاد. و مأمون وی را در رأس هیأت مترجمین گماشت. این نکته شایان توجه است که در آن زمان مزد ترجمه برای هر کار، جداگانه و طبق وزن پرداخت می‌شد و ازاین‌رو هنین تنها از کاغذهای ضخیم و قطور استفاده می کرد و با مرکبی غلیظ و حروفی بسیار درشت می‌نوشت و فواصل کلمات و سطرها را زیاد می‌گذاشت تا از این رهگذر بتواند بروزن فرآوردهٔ خود بیفزاید.

پسر او اسحق‌ابن‌هنین نیز کوشش خود را سربه‌سر در گرداندن تألیفات فلسفی و از جمله ترجمهٔ مهمترین آثار ارسطو به کار بست.

مسیحی دیگری از سوریه به‌نام قسطاءابن‌لوقاالبعلبکی (متولد سال ۲۲۱ هجری/ ۸۳۰ میلادی) که‌پیشه‌اش پزشکی بود، نه‌تنها از یونانی ترجمه می کرد، بلکه از خود نیز بیش از یکصد اثر در رشته‌های گوناگون دانش به‌جای‌گذاشت.

مردی صراف از حران به‌نام ثابت‌ابن‌قراء (متوفی به‌سال ۲۹۶ هجری/۹۰۸ میلادی) و پسر او سنان‌ابن‌ثابت به‌غیر از آثار فلسفی، آثاری نیز از پزشکی و اختر-شناسی ترجمه کردند.

الحجاج‌ابن‌مطر که در دستگاه مأمون کار می کرد، کوشش خود را وقف گرداندن تألیفات مربوط به‌ریاضی کرد. او آثار اقلیدس و رسالهٔ بطلمیوس را ترجمه کرد که نام آن در عربی تحریف و به‌شکل المجسطی آمده است.

در آغاز سدهٔ چهارم هجری (میانه سدهٔ دهم میلادی) علوم یونانی چنان گسترش می‌یابد، که چنانکه خواهد آمد، در بصره برای گونه‌یی نتیجه‌گیری از معلومات حاصله، تلاش‌شایان توجهی به‌عمل می‌آید. گروهی عبارت از پنج دانشمند: ابوسلیمان محمدابن‌معشرالبستی‌المقدسی، ابوالحسن علی‌ابن‌هارون‌الزنجانی، ابواحمد المهرجانی، العوفی، و زیدابن رفاعه[۹] در انجمنی علمی‌گرد می‌آیند و نام آن را «اخوان‌الصفا» (برادران پاک) می‌گذارند. آنها دانشنامه‌یی (دایرةالمعارف) به

۹. همهٔ این دانشمندان ایرانی بودند. -م.

وجود می‌آورند، که وظیفه‌اش به‌گفتهٔ خود آنها «پاک کردن اسلام به کمک اندیشهٔ فلسفی از نامعقولاتی است، که به‌آن راه یافته است».

این دانشنامه عبارت است از پنجاه و یک رساله و مشتمل برچهاربخش:

۱) تعقل و منطق (رسالات ۱ — ۱۳)
۲) علوم‌طبیعی و تعلیمات مربوط به‌انسان (رسالات ۱٤ — ۳۰)
۳) تعلیمات دربارهٔ روح جهانی (رسالات ۳۱ — ٤۰)
۴) علوم الهی (رسالات ٤۱ — ۵۱)

طبق سیستم یونانی، این دانشنامه در آغاز، آموزندگان را از راه علوم ریاضی برای تفکر منطقی آماده می کرد و آنها را نخست با:

۱ـ حساب، ۲ـ هندسهٔ اقلیدس، ۳ـ نجوم، ۴ـ جغرافیای بطلمیوس و تعلیمات مربوط به هفت‌اقلیم زمین، ۵ـ نظریهٔ موسیقی، و۶ـ تعلیمات دربارهٔ نسبت ریاضی، آشنا می‌ساخت.

فراگیرنده با این مقدمات می‌توانست به‌آموختن فلسفه بپردازد. این آموزش نیز به‌این ترتیب بود:

۷ـ نظریه و دسته‌بندی علوم، ۸ـ تطبیق علوم در عمل، ۹ـ ارتباط بین پدیده‌های گروههای مشخص علمی.

سپس، منطق، طبق تعلیمات ارسطو، از جمله:

۱۰ـ درآمد یا مقدمه (ایساغوجی εἰσαγωγή) برقانون ارسطو، ۱۱ـ مقولات (کاته غوریاث)، ۱۲ـ پری‌هرمینیاس (در پیرامون گزاره‌ها) وتحلیل‌اول، ۱۳ـ تحلیل دوم و تعلیمات دربارهٔ اثبات کردن.

سپس فراگیرنده می‌توانست به‌آموزش دربارهٔ طبیعت بپردازد و ادامهٔ کار و چنین بود:

۱۴ـ فیزیک ارسطو، تعلیمات دربارهٔ ماده، شکل، مکان، و زمان‌حرکت، ۱۵ـ تعلیمات دربارهٔ آسمان و زمین، ۱۶ـ دربارهٔ چهار عنصر، ۱۷ـ دربارهٔ پدیده‌های اثیر، ۱۸ـ کانشناسی، ۱۹ـ تعلیمات دربارهٔ طبیعت همچون نیروی فعال، ۲۰ـ گیاه‌شناسی، و ۲۱ـ جانورشناسی.

همهٔ این بخش به‌غیر از کانشناسی‌از روی آثار ارسطو فراهم شده بود. فراگیرنده پس از مطالعه دربارهٔ جانوران می‌بایست به‌مطالعه دربارهٔ انسان بپردازد. از این رو

داستان ظریفی دربارهٔ مباحثهٔ انسان وحیوان ضمیمهٔ رسالهٔ ۲۱ است، که درآن‌نتیجه‌گیری می‌شودانسان پس‌از اینکه تابع معایب گردیداز منفورترین جانوران نیزپست‌ترمی‌شود.

تعلیمات مربوط به‌انسان به‌این ترتیب است:

۲۲- ساخت بدن انسان، ۲۳- دستگاه احساس و مراکز، احساس، ۲۴- جنین شناسی در ارتباط با نجوم، ۲۵- تعلیمات دربارهٔ انسان همچون جزیی از جهان ذرات، ۲۶- تعلیمات در بارهٔ روح فرد، ۲۷- در بارهٔ معرفتهای گوناگون، ۲۸- دربارهٔ زندگی و مرگ، ۲۹- دربارهٔ لذت و عذاب، ۳۰- دربارهٔ گوناگونی زبانها.

تعلیمات مربوط به‌انسان که آن نیز طبق نظریات ارسطو است به‌پایان می‌رسد و ترتیب دهندگان به‌مسائل متافیزیک می‌پردازند و بر زمینه‌یی نوافلاطونی قرار می‌گیرند. این بخش چنین ادامه می‌یابد:

۳۱- نظریهٔ اعداد، یعنی تعلیمات دربارهٔ پیدایش تمام اعداد از واحد و بازگشت همهٔ آنها به‌واحد، سپس طبق قیاس، ۳۲- دربارهٔ پیدایش جهان از روح آغازین، ۳۳- تعلیمات دربارهٔ دنیا و کائنات، ۳۴- دربارهٔ ادراک روحی و معنوی، ۳۵- دربارهٔ حرکت دورانی سیارات، ۳۶- دربارهٔ ماهیت عشق، ۳۷- دربارهٔ وسوسه و رستاخیز، ۳۸- دربارهٔ حرکتهای گوناگون، ۳۹- دربارهٔ علت و معلول، ۴۰- دربارهٔ تشخیص درست.

سپس فصلهای مربوط به‌علوم الهی به‌معنای مطلق واژه آغاز می‌شود:

۴۱- دربارهٔ تعالیم گوناگون، ۴۲- دربارهٔ راه درست به‌سوی خدا، ۴۳- دربارهٔ ایمان اخوان‌الصفا، ۴۴- دربارهٔ شیوهٔ زندگی آنها، ۴۵- دربارهٔ مسلمانی، ۴۶- دربارهٔ اوامر الهی و پیامبری، ۴۷- دربارهٔ دعوت خدا به‌پاکی و عشق، ۴۸- دربارهٔ تأثیر پدیده‌های معنوی برانسان، ۴۹- دربارهٔ گوناگونی ادارهٔ امور دولت، ۵۰- دربارهٔ جهان، همچون چرخی‌گردان، ۵۱- درباره شعبده و جادو.

این فهرست به‌طور قانع کننده‌یی نشان می‌دهد، که شناخت محافل دارای معلومات درحکومت خلفا، در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری (میانه سدهٔ دهم میلادی) تاچه مرزهایی‌گسترش یافته و تعلیمات فلاسفهٔ یونان دراین دانش چه‌تأثیری داشته است. ضمناً این نکته بسیار شایان‌توجه است که تضاد موجود بین افلاطون وارسطو از نظر فقهای مسلمان پنهان مانده و آنها تعلیمات این دوفیلسوف را بی کم وکاست

به‌عنوان نظریات آشتی داده شده در سیستم نوافلاطونی تلقی می کنند. درآمیختن این تعلیمات به‌ابداع تحولی دایره مانند می‌انجامد: آغاز پیدایش از اولویت واقعیت خالق است، سپس پایین و پایینتر می‌آید تا در پست‌ترین نقطه به کانها می‌رسد و سپس جریان عکس پیدایش آغاز می‌گردد و هرچیزی که پدیدارگردیده است دوباره به‌مبدأ و واحد اولیه بازمی‌گردد. آن مسائلی که بعداً در اروپای قرون وسطی مورد توجه قرارگرفت، همه در اینجا مطرح است و از این‌رو بررسی این مسائل تنها همچون بازنگری در تعلیمات ارسطو به‌هیچوجه درست نیست. اگر به‌یاد بیاوریم که در تاریخ فرهنگ اروپا در دورانی بین سده‌های سوم تا هفتم هجری (سده‌های نهم تا سیزدهم میلادی) زمان ژرفترین رکودها بوده است، آنگاه ناگزیر به‌این نتیجه می‌رسیم که آثار فلاسفهٔ شرق بود که ملل اروپا را از بن‌بست بیرون آورد و راه پیشرفت بعدی را به‌آنها نشان داد.

۵. نظرات نوافلاطونی

هنگام توضیح اجمالی دربارهٔ تاریخ تکامل اندیشهٔ فلسفی در دوران حکومت خلفا، طی سده‌های سوم و چهارم هجری، چندبار به‌تأثیر عقاید نوافلاطونی اشاره کردیم و چون باید در صفحات بعد نیز به‌این مسأله مراجعه کنیم، پیش از تشریح تاریخ بعدی تصوف اندکی دربارهٔ اصول کلی تعلیمات نوافلاطونی سخن می گوییم.

هنگامی که فلسفهٔ یونان در صحرای لم‌یزرع حکمت شک و شبهه رواقی واپیکوریزم غیر اخلاقی خشک شده بود، این نوافلاطونیان بودند که اصول اصلی آن را نجات دادند. تعلیمات نوافلاطونیان را می‌توان چنین تقسیم کرد: ۱- نظریهٔ علمی که بزرگترین نمایندگان آن آمونیوس ساکاس[10] و پلوتینوس بودند.[11] ۲- الهیات دنیای چند خدایی (پلی‌ته‌ئیسم) که لبهٔ تیزآن متوجهٔ مسیحیت بود و در سوریه از طرف یامبلیخوس[12] طرح شده بود، و ۳- تکرار مجدد و سطحی تمام فلسفهٔ

10. Ammonius Saccas

۱۱. Plotinus (۲۰۸ - ۲۷۰): فیلسوف نوافلاطونی.-م.

۱۲. Iamblichus: نویسنده کتاب زندگی فیثاغورث است و درسال ۳۶۳ میلادی در گذشت.-م.

یونان بطور اعم که در آثار پروکلوس[13] آتنی تجلی کرد.

برای ما فعالیت پلوتینوس دارای اهمیت بیشتری است. او درسال ۲۰۸ میلادی درلوکوپولیس[14] درمصر به‌دنیا آمد، دورهٔ فلسفه را نزد آمونیوس‌ساکاس آموخت و سپس چون علاقه‌مند بود دانش خود را با آموختن ادیان شرق کاملتر کند، در یورش امپراتورگوردیان سوم علیهٔ ایران شرکت کرد. در حدود سال ۲۴۴ میلادی بازگشت و در رم به‌تدریس پرداخت و در ۲۶۹ میلادی در ملک خود در کامپانیه[15] وفات یافت. مهمترین اثر پلوتینوس آنئاد[16] معروف وی «نه‌گانه‌ها» است و این نام از این روست، که اثر می‌بایست از نه‌کتاب تشکیل شود وهر کتاب از نه‌فصل. پلوتینوس این اثر را به‌طور کامل به‌پایان نرسانید، اما بخشهایی از آن که کامل است شامل پاسخ به‌مسائلی است که او مطرح کرده است.

به عقیدهٔ پلوتینوس، معرفت یزدان به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. در اثر پلوتینوس واژهٔ «خدا» وجود ندارد و به‌جای آن واژه‌های «نخستین» (τὸ πρῶτον) و «ناگنجیده در سخن» (ἄρρητον) آمده است. یزدان — آن وحدتی است، که در فراسوی همهٔ اضداد جای دارد و همانا نیکی ناب و نیروی نخست (πρώτη δύναμις) است. جهان زادهٔ اوست، اما وی جهان را نه از روی اراده، بلکه طبق ضرورت، برای ابد و خارج از زمان به هستی می‌آورد.

پیدایش جهان از سرچشمه‌یی یگانه است وگونه‌یی جریان تهی شدن از پرشدن، اما پا به‌پای جریان تهی‌شدن، از سرچشمهٔ یگانه، چیزی کاسته نمی‌شود و مانند سرچشمهٔ نور بدون تغییر می‌ماند. پیدایش نیز همانند نورکه پس از دورشدن از سرچشمه، تاریکتر می‌گردد، هرچه از سرچشمهٔ یگانه دورتر می‌رود فشرده‌تر می‌شود. پلوتین پیدایش را در پنج مرحله می‌داند:

۱ـ مجموعهٔ یگانه، ۲ـ روح، ۳ـ نفس، ۴ـ ماده، ۵ـ پدیده‌های جهان مادی.

روح یا خرد (νοῦς) چنان که پلوتینوس می‌نامد، بازتاب مجموعهٔ یگانه است و از این رو مفهوم واقعیت در آن نهاده شده است و نیز همهٔ تنوع وگوناگونی جهان آینده درآن جای دارد، و تنها شکل این‌گوناگونی جهان آینده قابل‌درک است،

۱۳. Proclus (۴۱۰-۴۸۵): فیلسوف نوافلاطونی که در قسطنطنیه متولد گردید.ـم.

14. Lycopolis 15. Campania 16. *Eneads*

(κόσμος νοητός) که واقعی نیست. با این نظریات درآینده بارها روبه‌رو خواهیم شد.

دربارهٔ نفس (ψυχή) باید گفت که به روح بستگی دارد و روح باسرچشمهٔ یگانه درنفس هم عنصر عالی هست و هم عنصر ادنی. نفس آدمی دارای حساسیتی است بسیار، پیش از زندگی دنیایی وجود داشته و وابسته به‌رفتار و کردار انسان می‌تواند به‌اجسام گوناگون حلول کند.

ماده — تاریکی آغازین، «ناموجود»، (τὸ μὴ ὄν) است. تعبیر دیگر آن همانا «فقدان» (στέρησις)، «هرگونه فقر» (πενία παντελής)، «عدم وجود نیکی» (ἀμουσία τοῦ ἀγαθοῦ) و «بدی نخست» (πρῶτον κακόν) است. به گونه‌یی دیگر، ماده قطب کامل مجموعهٔ واحد است. احتمال دارد که ما در اینجا تأثیر آشنایی پلوتین را با تعلیمات دین زرتشت دربارهٔ دوگرایی مشاهده کنیم.

وظیفهٔ انسان همانا رهایی نفس از پلیدی جسم مادی و نزدیک ساختن آن به‌زندگی خدایی است. از راه خرد دسترسی براین کار نیست و یگانه راه آن حالت وجد (ἔκστασις) یعنی حالتی است که انسان در آن حال خود را منفرد و مجزا نمی‌یابد. این حالت به‌هدف نهایی و غایی می‌انجامد که «تماس» (ἁφή) یا «وحدت» (ἅπλωσις) نام دارد.

در اینجا تنها به‌مهمترین اصول نوافلاطونی‌گرایی اشاره شد که درآینده به ما در تفهیم برخی نظریات صوفیه یاری خواهد کرد. لازم است به‌تعلیمات دیگری نیز اشاره شود که درجریانات فلسفی‌اسلامی تأثیر داشته و «گنوستی‌تسیزم»[۱۷] نامیده می‌شود.

این تعلیمات در آغاز سدهٔ دوم میلادی پدیدارگردید و بیشتر آن در بخش خاوری دنیای مسیحیت طرح شده وعبارت بود از پیوند نظریات باختر وخاورکه به پیدایش نوعی فلسفهٔ تاریخ انجامید. والنتین متوفی در قبرس در حدود سال ۱۶۰ میلادی و باردسان از مردم بین‌النهرین متولد بین سالهای ۱۰۰ — ۲۲۰ میلادی برجسته‌ترین نمایندگان این جریان بودند. پیروان این نظریات، مبارزهٔ ادیان را

۱۷. گنوستی تسیزم، تعلیماتی در باره معرفت عرفانی است که گویا اسرار زندگی را کشف و راه نجات را نشان می‌دهد. این تعلیمات در سده‌های ۲ و ۳ میلادی در کشورهای خاور نزدیک گسترش یافت. آثار گنوستیکها به‌وسیلهٔ کلیسای مسیحی نابود شد .ـم.

همچون ستیز خدایان‌گوناگون ارزیابی می‌کردند. طبق تعلیمات آنها مسیح نقطهٔ عطف است و با ظهور او رهایی کامل از بدی میسرگردیده است، زیرا عالیترین مظهر الهی در وجود اوست.

به‌عقیدهٔ والنتین ماهیت آغازین‌الوهیت – «نیا» (προπάτωρ) عبارت است ازابدیت بی‌پایان (βυθός) که از«خاموشی» (σιγή) به‌وجود آمده و همانند «شعور» (ἔννοια) است و دنیای ایده‌ها (πλήρωμα) از آن سرچشمه می‌گیرد. خرد (σοφία) درغم دوری از پدر، سقوط آغاز می‌کند و به‌وسیلهٔ الوهیت پایین که سازندهٔ جهان است، دنیای احساس را به‌وجود می‌آورد. این نظریات قبل از نو-افلاطونی‌گرایی پیدا شده و تعلیمات زرتشت ومانی شالودهٔ آن را تشکیل می‌دهند، منتها برای نخستین‌بار دوگرایی آنها کنار گذاشته شده است.

گنوستیکها باور دارند که انسان از سه‌عنصر ساخته شده است: عنصر مادی یا بدن (ὕλη)، نفس (ψυχή) – پدیده‌ای دوگانه که هم بربدن سنگینی می‌کند و هم بر روح – و روح (πνεῦμα) عنصر خدایی سرشت انسان. پژواک و طنین این تعلیمات را نیز درنظریات برخی ازصوفیان مشاهده خواهیم کرد.

۶. تکامل بعدی تصوف

دیدیم که شرایط اجتماعی به‌پیدایش جنبش‌نیرومند «ترک دنیایی» وریاضت‌کشی در مهمترین مراکز حکومت خلفا انجامید. مبارزات درونی ... در راه ایجاد شالودهٔ فلسفی، نه‌تنها از پیشرفت بعدی این جنبش جلوگیری نکرد، بلکه برعکس درکار پیشرفت ایجاد شالودهٔ فلسفی شتاب انداخت. جنبش ترک‌دنیایی با نگاهداری بسیاری از عناصر نخستین خود، درعین حال به‌جستجوی استدلال نظری تعلیمات خویش آغازکرد. زهاد درجستجوی براهین ضروری، احتمالا درمباحثه با مخالفان، هم از اصطلاحات و شیوه‌های دینیاران وهم از اصطلاحات و شیوه‌های مکاتب گوناگون فلسفی بهره می‌بردند. به‌تمرینات‌گوناگون مرتاضانه که درسدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) به‌ایفای نقش بزرگی آغازکرده بود، بطور ضمنی اشاره شد. پا به‌پای این تمرینات، نوعی درون‌نگری و نظارت برحالات روحی نیز بتدریج آغاز

گردید. ابوعبدالله حارث‌ابن اسدالعنازی‌المحاسبی (متولد در بصره و متوفی در بغداد به‌سال ۲۶۲ هجری/ ۸۵۷ میلادی) نقش بزرگی در طرح نظری شالوده این درون‌نگری ایفا کرد. محاسبی در تمایز با زهاد پیشین اطلاعات کاملی در الهیات داشت و از این‌رو توانست برای ابداع اصطلاحات دقیق تعلیمات خود کوشش کند. او در کتاب الرعایة‌الحقوق‌الله که مشتمل برشصت و یک باب است دربارهٔ شیوه‌های «درون‌نگری» (محاسبه نفس، که تخلص او نیز از همین‌جاست) توضیح داده است. محاسبی این هدف را دنبال می کرده است که بر توازن بین فعالیت خارجی انسان و امیال قلبی او نظارت کند. او در پرتو تحلیل بسیار دقیق پیرامون پنهانی‌ترین امیال و حرکات نفسانی، مفهوم حال یعنی‌حالت وجد را معین می کند که به عقیدهٔ وی با ارادهٔ انسان نمی‌توان به‌آن رسید، بلکه این حالت در پرتو نزول رحمت الهی دست می‌دهد. حال ــ حالتی است سخت کوتاه و احتمالا حتی خارج از محدودهٔ زمان زیرا این فروغی است آنی و ناگهانی که بادوحیات گوناگون رنگ‌آمیزی شده است.

کتاب محاسبی مجموعهٔ دستورالعملهایی است دربارهٔ سازمان زندگی درونی وجهات پاکیزگی معنوی. این کتاب در تاریخ تصوف اهمیتی بسیار دارد، زیرا تقریباً همهٔ مؤلفینی که پس از آن (سده‌های چهارم تا ششم هجری/ دهم تا دوازدهم میلادی) تألیفاتی دربارهٔ طریق صوفیه دارند، از این کتاب بهره‌گیری فراوانی کرده‌اند.

در همان زمان در شمال افریقا نیز ابوالفیض‌ابن ابراهیم ذوالنون‌المصری از مردم نوبی (متوفی به‌سال ۲۴۶ هجری/ ۸۶۰ میلادی) به‌چنین مشاهداتی اشتغال داشت. دربارهٔ زندگی این مرد تقریباً اطلاع چندانی در دست نیست و تنها می‌دانیم که او به کیمیاگری نیز می‌پرداخته است. این نکته شاید نشان‌دهندهٔ پیوند او با مکتب اسکندریه باشد. گمان می‌رود آن‌درجه‌بندی حالات روحی که وی ترتیب داده تا اندازه‌یی با تعلیمات مسیحی بی‌ارتباط نبوده است و وجود تعداد زیادی صومعهٔ مسیحی در شمال افریقا، آشنایی‌ذوالنون را با چنین تعلیماتی بسیار محتمل می کند.

رشد جنبش ریاضت کشی درآغاز سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) انگیزهٔ گرایش به‌مؤمن‌نمایی گردید و حتی به‌پیدایش فرقهٔ ویژهٔ بکون (گریه کنندگان) یعنی زهادی انجامید که با شیونهای دایمی خود و قرائت قرآن در برابر انظار ابراز توبه و ندامت می کردند. این گرایش چنان نیرومند بود که حتی محافل حاکمه نیز

ناچار تا اندازه‌یی از آن پیروی می کردند. چنانچه می‌دانیم که در قصر زبیده (متوفی به‌سال ۲۱۶ هجری/ ۸۳۱ میلادی)، همسر هارون‌الرشید کنیز کی جزو خدام بود و وظیفه داشت شب و روز قرآن تلاوت کند. یکی از مؤلفان (سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی) می‌گوید در آن زمان کسی که شبها از کوچه‌های بغداد می گذشت، از هر سو صدای تلاوت قرآن و ندبه می‌شنید که صدایی شبیه ریزش آب در جویبارها را به‌یاد می‌آورد.

درون‌نگری زهاد، براین‌عادت ضربت سنگینی وارد کرد. مکتب محاسبی، ارضاء خاطر را تنها با مؤمن‌نمایی قبول نداشت. برای این مکتب این امر حائز اهمیت بود که حالت درونی مؤمن با کردار ظاهری او سازگار باشد. از این‌گذشته آنهاگرایش داشتند که به‌حالت درونی اهمیت بیشتری بدهند. این نتیجه‌گیری کاملا منطقی است، زیرا در همین زمان است که فقها نیز کم کم برای نیت، اهمیتی بیشتر قائل می‌گردند. جالب توجه است که مجموعهٔ مشهور احادیث‌البخاری نیز با این حدیث آغاز می‌شود که انماالاعمال بالنیات (بدرستی، کارتنها در نیات‌است)، به گونه‌یی دیگر، برای اقدام تصادفی که با وضع روحی ارتباطی ندارد، نمی‌توان ارزش حقوقی قائل شد.

تصور می‌رود شرایط دیگری نیز به‌تقویت رشد این درون نگری کمک کرده باشد. چون در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، گروه زهاد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند می‌بایست نقشی به‌مراتب بیشتر ایفا نمایند. هیأت حاکمه تلاش داشت با اتخاذ هر تدبیری آنها را به‌سوی خود بکشاند. بخوبی روشن است که عباسیان کسانی را که به‌تقدس مشهور شده بودند پیوسته به‌دربار دعوت می کردند، به‌اندرزهای آنان‌گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه‌یی می‌بخشیدند. اما در چنین شرایطی هالهٔ تقدس می‌توانست وسیلهٔ بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی‌گردد نه آسمانی، و همینطور هم بود. تمرینات ریاضت کشی به‌نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا، آنهم کالایی که به‌بهای خوب خریداری می‌شد.

مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به ریا را بسیار بسط داده بود، در قبال بهره‌گیری از «تقدس» جبهه‌گیری کرد. بسط وگسترش این تعلیمات‌در سدهٔ سوم هجری (سده نهم میلادی) به‌پیدایش مکتب ویژه‌یی منجرگردید که نام آن ملامتیه بود. طبق تعلیمات این مکتب، که مرکز اصلی آن در نیشاپور قرار داشت و شخصیتهای

برجسته‌یی چون ابوحفص عمرابن‌سلمه‌الحداد(متوفی بین سالهای ۲۶۴ ـــ ۲۶۷ هجری/ ۸۷۷ ـــ ۸۸۱ میلادی)، ابوصالح حمدون‌القصار (متوفی به‌سال ۲۷۱ هجری/ ۸۸۴ ـــ ۸۸۵ میلادی) و ابوعثمان سعیدابن‌اسمعیل الحیری (متوفی به‌سال ۲۹۸ هجری/ ۹۱۰ ـــ ۹۱۱ میلادی) از آنجا برآمده بودند، وظیفهٔ اصلی انسانی که این تعلیمات را پذیرفته بود ـ همانا به‌کمال رسانیدن خویش، منزه‌ساختن دل و اندیشه و رعایت دقیق سنت بود. اما این فعالیتی بود فردی که دیگران نمی‌بایست از آن آگاه می‌شدند. هر چه در روح چنین فردی می‌گذرد ـــ سری است مربوط به خدا که بر هر چه نهان است و نیز بر ضمیر این فرد، آگاهی دارد و بر آن واقف است. چنین شخصی از لحاظ ظاهر نباید با دیگران هیچ‌گونه فرقی داشته باشد و بر عکس اگر مردم او را گناهکارهم بدانند و از او دوری کنند و وی را خوار شمارند، این کار باید او را شادگرداند و این نشانه آن است که تلاشهایش وی را به‌راه درست رهنمون شده‌اند، زیرا پیامبران و مقدسان همواره در معرض توهین و تحقیر بوده‌اند. حمدون قصار حتی روا می‌دانست که پیروانش موازین سنت را بشکنند (البته نه چندان سخت)، زیرا تنها از این راه می‌توانستند برای خود وجههٔ نامناسبی فراهم سازند. پیروان این فرقه نه‌تنها خرقهٔ معمول زهاد را در برنمی کردند، بلکه برعکس به‌جامهٔ سپاهیان در می‌آمدند، زیرا همان‌گونه که دیدیم، تعلق داشتن به‌سپاه امکان حلال بودن دستمزد را از بین می‌برد. ملامتیه حتی بدانجا رسیدند که مثلا خود را موظف می‌دانستند دریوزگی کنند و برای تغذیهٔ خویش صدقه و بخشش بگیرند. آنها در کوی و برزن از رهگذران صدقه می‌خواستند وضمناً بطورعمد با لحنی گستاخانه و اهانت‌آمیز درخواست صدقه داشتند. آنها برآن بودند که اگر با این شیوه به‌آنها صدقه‌یی داده شود، این صدقه تنها با ارادهٔ خداوند بوده است و برای انگیختن ترحم و همدردی کوشش نمی کردند و دریوزگی‌داوطلبانهٔ خود را به‌پیشه بدل‌نمی‌ساختند.

این نتیجه‌گیری نیشاپوریها از تعلیمات ملامتیه دربارهٔ ریا بود، اما بغدادیها در پایان سدهٔ سوم هجری(سدهٔ نهم میلادی) به‌راهی‌گام نهادند که با مکتب نیشاپور تفاوتهایی داشت. بدان‌سان که‌گذشت، ملامتیه از ریا و تظاهر دربرابر مردم هراس داشتند؛ مکتب بغداد، ریای خوفناکتری را کشف کرد و آن ریا و تظاهر دربرابر خویش بود. پیروان این مکتب می‌گفتند: اگر حتی انسان به‌حدی برسد که تلاش او برای پاکیزه داشتن دل از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه‌گناه بزرگتری

دامنگیرش خواهد شد که عبارت است از خیره شدن چشمانش از تقدس خویش و شعف و وجد از مصائب و آزارهایی که برخود هموار کرده است. اگر او حتی پنهان از همگان خود را آزار و رنج دهد و امیدوار باشد که درازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت دارد، این نیز همان سوداگری با «تقدس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از ارادهٔ خدا و مشیت الهی است. ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط از مشایخ مشهور بغداد (متوفی به‌سال ۲۲۹ هجری/ ۹۱۱ میلادی)، که «سیدالطایفه» و «طاووس الفقرا» لقب داشت، بیش از همه این تعلیمات را بسط داد. جنید که دارای دانشی ژرف در الهیات و فلسفه بود، منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باك و جسور بود. چنانچه او هرگونه امکان انسان را در انجام هر نوع خدمتی نفی می کرد، زیرا کل العمل من عطائه یکون (هر عمل [بنده] ــ فقط عطای [بالا] است). به‌همین دلیل نباید به‌پاداشی چشم داشت: مطالعته الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به‌پاداش درخور کسانی است که فضل [او] را فراموش کرده باشند).

در اینجا یکسره به‌تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که در آینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوف احراز کند. می‌بینیم که چگونه تقویت منطق دایرهٔ فعالیت شخص زاهد را تنگ وتنگتر می کند. در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از ارادهٔ الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن: حذف کامل ارادهٔ خویش، اعتراف صریح به‌ناچیز بودن خود و درك این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی‌است. جنید می‌گوید: أشرف المجالس و أعلاها الجلوس مع الفكر فی میدان التوحید (بهترین نشستها و بالاترین نشستها، نشست با اندیشه درمیدان توحید است). یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به‌آن کوشا بود، تجلی ظاهری عبادت وانجام تمام فرایض وغیره نبوده، بلکه فرورفتن در اندیشه یگانگی خدا بدان‌سان است که در آن ژرفنای اندیشه، موجودیت انسان کاملا محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد. جنید از راه استنتاج منطقی، از کل به‌جزء، که در زمان معتزله با تکامل اصل احدیت مطلق یزدانی تشدید شده بود، به‌چنین نتیجه‌یی رسید.

اما پیش از آن نیز ابویزید (بایزید) طیفور ابن عیسی ابن آدم سروشان

البسطامی(متوفی به‌سال ۲۶۲ یا ۲۷۲ هجری/ ۸۷۵ یا ۸۸۵ میلادی) یکی از متفکران تصوف که در نوع خود بی‌همتا بود، به‌همین نتیجه رسیده بود. دربارهٔ زندگی او نیز اطلاعات ما اندك است و همینقدر می‌دانیم که در معرض حملات نمایندگان مذهب رسمی بوده و چند بار نیز از زادگاهش رانده شده است. نتیجه‌گیریهای بایزید از روی منطق نبود، بلکه چنین می‌نماید که او نیز در همان راهی گام می‌زد که رابعه در آن‌گام نهاده‌بود. وارستگی او برای کسب افتخار و دریافت پاداش نبود. سرچشمهٔ وارستگی او می‌بایست از عشق به‌پروردگار ناشی شده باشد، که خویشتن را در آن عشق از یاد برده بود. او تأکید می کند که در تعمق کامل در اندیشهٔ وحدانیت می‌تواند احساس فنای «من» دست دهد، همانطوری که «من» عاشق به« من» معشوق می‌پیوندد. انسان فانی است و الوهیت پایدار. احتمالا او با پیروی ازگفتهٔ قرآن: کل من علیها فان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام (سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۲۶ و ۲۷) «و تمام آنچه در آن است [یعنی در زمین — برتلس] فانی است و تنها جلوهٔ پروردگار تو که دارای جلال و کرام است برای همیشه باقی خواهد بود»، این حالت را فنا نامیده است. اصطلاح فنا از پایان سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) به‌اصطلاح فنی تصوف تبدیل می‌گردد و اهمیت بسیاری کسب می کند، زیرا در بیشتر مکاتب تصوف فنا را همچون هدف نهایی سالکان طریقت (راه صوفیه) می پذیرند.

پژوهشگران اروپایی تلاش ورزیده‌اند تا فنا را همتای نیروانا[18]ی بودایی گردانند ولی‌گمان نمی‌رود که چنین امکانی وجود داشته باشد. نخست این که هنوز امکان اثبات این امر نیست که متفکران تصوف در آن زمان تجسم روشنی از تعلیمات هند داشته‌باشند. ثانیاً نیروانا دارای‌تعلیماتی نیز دربارهٔ‌تغییر و تبدیل و در بارهٔ چرخ سانسارا است که حرکت آن تنها به‌شکل تغییر و تبدیل می‌تواند متوقف گردد و در این باره متفکران تصوف حتی سخنی هم نگفته‌اند و سرانجام مشاهده

۱۸. «نیروانا» واژه‌یی است سنسکریت به‌معنی خاموش شدن و فرونشستن آتش و عبارت است ازمرحلهٔ تکامل روح انسانی که دراثرقطع کامل فعالیت نفسانی به‌دست می آید و بدین‌ترتیب از رنج وعذاب که گویا «ماهیت زندگی» را تشکیل می‌دهد، رهایی حاصل می‌شود. آیین بودا ازمردم دعوت می کندکه از راه نابودکردن تمایلات و سرپیچی ازکوشش در راه اقناع نیازهای مادی ونادیده گرفتن سعادتهای انسانی به نیروانا برسند.-م.

می کنیم راهی که تصوف به‌سوی تعلیمات مربوط به‌فنا سپری کرده است، هیچ وجه مشترکی با بسط تعلیمات بودایی ندارد. اگر در اینجا بخواهیم دربارهٔ منشاء این تفکر بیاندیشیم، تنها تعلیمات نوافلاطونی در بارهٔ حالت وجد، که در صفحات پیش به‌آن اشاره شد، می‌تواند این منشاء باشد. در عین حال لازم است گفته شود که گمان نمی‌رود بتوان در بارهٔ انتقال مکانیکی تعلیمات نوافلاطونی فکر کرد و تصوف همانطوری که ملاحظه شد می‌توانسته رأساً به‌این نتیجه برسد و تنها تا اندازه‌یی از حمایت نظریات نوافلاطونی برخوردار گردد.

یک اثر بسیار جالب ادبی به‌نام شطحیات[۱۹] ــ (سخنان حکیمانه در وجد) با نام بایزید وابستگی دارد که در معرض شدیدترین حملات دینیاران قرارگرفته بود. تصور می‌رود که همین سخنان حکیمانه، انگیزهٔ پیدا شدن هاله‌یی ازکفر برای مؤلف خود بوده است. این اثر بطور کامل تا زمان ما نرسیده و آنچه در دست داریم قطعاتی است پراکنده باتفسیر جنید که تلاش ورزیده اثبات کند که در آنها مطلبی مغایر با اسلام نیست. یکی از این قطعات چنین است:

«مرا در برگرفت [یعنی پروردگار ــ برتلس] و پیش خود بنشاند. گفت: ای بایزید، خلق من دوست دارند که تورا ببینند! گفتم: بیارای مرا به‌وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو و به‌احدیتم رسان تا خلق توچون مرا بینند، تورا بینند، آنجا تو باشی نه‌من!»[۲۰]

در قطعهٔ دیگری گفته می‌شود: «در وحدانیت مرغی شدم جسم از احدیت و جناح از دیمومیت. در هوای بی کیفیت چند سال بپریدم تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صدهزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین داشت و فروغ در هوای ابد. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگریستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود.»[۲۱]

۱۹. اصطلاح شطحٌ «از فعل شطح مشتق می‌شود و به‌معنی بیرون رفتن از کرانه (در بارهٔ رودخانه) است» به‌عبارت دیگر، شطح ـ راز دل گویی بدون اختیار است، زیر فشار موج احساسات.

۲۰و۲۱. برای مطالعهٔ متن فارسی بنگرید: شرح شطحیات ـ شیخ روزبهان بقلی شیرازی، چاپ انستیتو ایران وفرانسه صفحات ۷۹ و۸۰.ـم.

بدون اشاره به‌سایر سخنان حکیمانهٔ بایزید و بدون تحلیل جامع اهمیت احتمالی آن تنها متذکر می‌شویم که ندای بایزید: سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی سبحان (سبحان مراست، سبحان مراست وه چه بزرگ جایگاهی است مرا) گویا بیش ازهرچه مایهٔ برانگیخته شدن خشم علیه بایزید شده باشد وبرای درك علت این خشم باید در نظر داشت که واژهٔ سبحان تنها می‌تواند در مورد خدا به کار رود و از این ندا چنین استنباط شده بود که بایزید ادعای الوهیت کرده و در نتیجه همپایهٔ فرعون شده‌است، که بنا به‌نوشتهٔ کتاب آسمانی در ازای چنین ادعا و خیره سری به‌عذابی صعب دچار گردید. جنید هنگام تفسیر این سخنان حکیمانه، درآنها موردی که مغایر دین باشد نمی‌یابد و در تفسیر او از این سخنان تنها یك مطلب استنباط می‌شود که بایزید، غرق درستایش توحید، وجود خود را از یاد برده وندای سبحانی او را نباید به شخص وی، بلکه به‌خدا منسوب داشت، که کلماتش را بایزید بدون اختیار ادا کرده است.

در اینجا با حادترین مسأله‌یی روبرو می‌شویم که تلاش برای حل آن در آغاز سدهٔ چهارم هجری (آغاز سدهٔ دهم میلادی) به‌بهای جان حسین ابن‌المنصور الحلاج، نخستین شهید تصوف، تمام شد. این مسأله عبارت از این است که هنگام رسیدن انسان به‌مرحلهٔ فنا چه بر سرش می‌آید؟ اگر من منفرد ناپدید می‌گردد و خاموش می‌شود، آیا با من الهی تعویض می‌گردد و وحدت به‌معنی **پیوستگی به‌خدا** صورت می‌گیرد و آیا این پیوستگی به‌چه شکلی تحقق می‌پذیرد؟

۷. حلاج و تعلیمات او

ابوالمغیث حسین‌ابن منصورابن محمد بیضاوی الحلاج در سال ۲٤٤ هجری (۸۵۸ میلادی) در تور در نزدیکی بیضای فارس به‌دنیا آمد. نیای او مردی زرتشتی بود. در سالهای ۲۶۰ ــ ۲۸٤ هجری (۸۷۳ ــ ۸۹۷ میلادی) زیر نظر چند تن از مشایخ و از جمله جنید، به‌آموختن تصوف پرداخت. سپس ازآنها جدا شد و راهی سفرگردید و به‌تبلیغ تعلیمات صوفیه پرداخت. او به‌اهواز، نواحی فارس، خراسان، آسیای میانه، و هند سفرکرد و در سال ۲۹۶ هجری (۹۰۸ میلادی) از راه مکه به بغداد بازگشت و در آنجا شاگردانی دور خود فراهم آورد. بزودی فعالیت او در

معرض حملات نمایندگان گروههای مختلف قرار گرفت. او را در زیر لوحهٔ ننگ قرار دادند، سپس دربند کشیدند و او هشت سال دربند باقی ماند و درسال ۳۰۹ هجری او را به‌محکمه کشانیدند. محاکمه حلاج هفت‌ماه ادامه داشت و در پایان او را به مرگ محکوم کردند و روز ۲۶ مارس ۹۲۲ (در بهار سال ۳۰۹ هجری) در آغاز در زیر ضربات تازیانه او را مجروح کردند، سپس به‌چهارمیخ کشیدند و بعدگردن زدند و بدنش را طعمهٔ آتش ساختند. علت اصلی محکومیت حلاج، تعلیماتش دربارهٔ وحدت باخدا بود. حلاج با اذعان به‌غیرقابل فهم بودن ماهیت الهی، تعلیم می‌داد که الوهیت دارای روح خدایی است که کسی آن را خلق نکرده و آن روح ناطقه است که می‌تواند به‌روح خلق شدهٔ زاهد که در جستجوی وصل است بپیوندد و این پیوستن به‌شکل حلول تجلی می کند. بدین‌سان زاهد به‌ولی و شاهد زنده و ناظر هستی واقعی پروردگار (هو، هو) تبدیل می‌شود. حلاج در لحظهٔ چنین وصلی کلمهٔ مشهورش را برزبان آورد و گفت: اناالحق (حق منم). یعنی در واقع آنچه را که بایزید تلاش داشت بر زبان آرد با کلماتی دیگر بیان کرد.

تعلیمات حلاج بایک سلسله از احکام جزمی و جامد به‌شدت در تضاد است. سنت رسمی تماس و ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را باخدا انکار می کرد و هرگونه ارتباطی از این‌گونه را تنها از طریق فرشتگان امکان‌پذیر می‌دانست. اما، درسدهٔ هشتم میلادی نظریات دیگری نیز ابراز گردیده بود. چنانچه روایت است از امام جعفر صادق (ع) که‌گفته است: «من به‌تکرار آیات در قلب خود آنقدر ادامه دادم، تا اینکه آنها را از زبان کسی که ابرازشان داشته بود، شنیدم». حلاج همین اندیشه را بسط می‌دهد. برای او عبادت باطنی به‌برقراری تماس با خدا می‌انجامد و این تماسی است در حالت وجد مخلوق و نوشته‌های قرآن نیز همچون پژواک کلام خدا به‌گوش او می‌رسد.

بودشناسی[22] (تعلیمات دربارهٔ هستی و مبداء موجودات) حلاج آشنایی او را با فلسفهٔ یونان به‌روشنی نشان می‌دهد. خطوط اصلی عقاید او چنین است: شناخت خالق از راه اثبات تجربی، شدنی نیست. خالق پیش از آفرینش وخلقت، مصاحب خویش بود و برعظمت ذات خویش می‌نگریست. پیدایش عشق از اینجاست.

22· Onthology

تعدد صفات و نامهای او نخستین تجلی عشق مطلق بود. خالق می‌خواهد عشق خود را مشاهده کند، نگاه خود را بر ازل می‌دوزد و در آنجا صورت خود را می‌بیند، که دارای تمام صفات و نامهای اوست و این شبیهی است از نیای بشر—آدم. عبارت هو، هو (او—این است) به صورت فشرده‌یی بیانگرهمین مفهوم است. حلاج در یکی از اشعار خود این اندیشه را چنین بیان می کند:

پاینده آنکه به‌ملائک همچون سرپایندگی الوهیت (لاهوت) تابناک خویش، مردمی‌بودن (ناسوت) خود را نشان داد. سپس در سیمایی خورنده و نوشنده در برابر مخلوق خود چنان ایستاد تا مخلوق، وی را در یک نظر با چشمان خود ببینند.

اصطلاحات ناسوت و لاهوت نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌یی به‌تأثیر از تعلیمات مسیحی دربارهٔ خدای «آدمی شکل» به‌وجود آمده است. تمامی یکصد وپنجاه بیت اشعار حلاج که تا زمان ما رسیده است شرح بسیار زیبایی است ازگفتگوی روح او با روح الهی (روح ناطقه) و عشق متقابل این دو روح. اما باید یادآور شد که اشعار پرسوز وگداز حلاج برعکس رابعه عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاقد هرگونه رنگ مادی است.

حلاج ناچار بود مسألهٔ آزادی اراده را نیز مطرح کند، زیرا بدان‌گونه که گذشت این مسأله در تمام طول سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) نقش بسیار بزرگی داشته است. حلاج این مسأله را چنین می‌گشاید: خداوند امر می کند که نیکی کنیم، اما می‌داند که بدی خواهیم کرد. امر، آفریده نبوده و جاویدان است و اراده آفریده است و مخلوق. وقتی خدا به‌ابلیس فرمان داد که در برابر آدم سجده کند، این فرمانی ظاهری بود، نه امر، زیرا در غیر این‌صورت ابلیس قادر به‌سرپیچی نمی‌بود. بدین‌سان، خدا می‌خواهد که مردمان‌گناه کنند، اما نمی‌خواهد که آنها منشاءگناه باشند (ارادها بهم‌لامنهم). درک این تضاد—یعنی درک آزمایش بشر از جانب خدا (بلاء). حلاج این تضاد را با تمام نیرویش پذیرفته بود و از این‌رو تشنهٔ تحمل زجر و نیل به‌شهادت شده بود. در سخنانی که در واپسین سالهای مواعظش در بغداد ایراد می کرد از شنوندگانش می‌خواست که او را در زجر و عذاب بیشتر یاری کنند.

تأثیر آشکار افکار معتزله و در عین‌حال پایداری شدید در برابر پیروی آنها

از تعقل منطقی، از ویژگیهای تمام تعلیمات حلاج است. عقل در تعلیمات حلاج همیشه نقشی درجهٔ دوم دارد و نقش اول از آن اراده (مشیة) است. چنانکه او می‌گوید:

من رامه بالعقل مسترشداً اسرحه فی حیرة یلهو
شاب بتلبیس اسراره یقول من حیرته هل هو

ترجمه: آنکه در جستجوی [خدا] خرد را راهنمای خویش سازد، به حیرتی کشانیده شود که برای رهایی از آن تلاش ورزد. آگاهی درونی او در تزلزل ناپدید گردد و در حیرت از خویشتن پرسد که آیا این خود اوست؟

دامنهٔ فعالیت ادبی حلاج بسیارگسترده بود، زیرا باوجود هلاکت فاجعه‌آمیز و نابود شدن میراث ادبی او، گذشته از اشعاری که در بالا به‌آن اشاره شد، کتاب کاملی به‌نام کتاب الطواسین در شرح تجارب عرفانی او، ۲۷ روایت و چهارصد قطعه نثر از وی به‌جای مانده است.

بدین‌سان، می‌بینیم که چگونه این جنبش پس از گذار از بوتهٔ آزمایش، از تجربه‌های زندگی نخستین زهاد، به‌ایجاد چنان شالوده‌یی نظری‌گام می‌نهد که از لحاظ ماهیت، جامع پدیده‌های گوناگونی است و از بسیاری جهات با سنت رسمی تقریباً آشتی ناپذیر است.

۸. عناصر اصلی تصوف

ما آن راه رشد و تکامل اندیشه‌های اصلی تصوف را که از احتجاج پوشیدهٔ اجتماعی، تا نوعی فلسفهٔ سطحی سپری شده است در خطوطی کلی بررسی کردیم. اینک باید اصول اصلی نظری آن را در شکلی که طی‌مدت سه سده از سدهٔ سوم هجری تا آغاز سدهٔ ششم هجری (سدهٔ نهم تا دوازدهم میلادی) وجود داشته است، بررسی کنیم. این کار از این‌رو دشوارتر می‌گردد که جریانات تصوف بسیارگوناگون است و در واقع هیچگاه تصوف یگانه‌یی وجود نداشته و از این‌رو در تلاش برای مشخص کردن اصولی مشترک برای همهٔ جریان تصوف، خواه ناخواه به‌تصویری کلی

می‌رسیم که بازتابی بسیار تقریبی از نمای واقعی است. با این همه، عناصر مشترکی نیز برای آنها هست که می کوشیم آنها را باز نماییم:

الف. نظریات روانکاوانه

تقریباً در سرتاسر تاریخ تصوف، راههای تکامل عرفانی نفس را می‌توان در سه دورهٔ اساسی مشاهده کرد: شریعت، طریقت، و حقیقت.

دورهٔ اول ـ شریعت؛ یعنی اجرای واژه به‌واژهٔ قانون الهی، و آن رانمی‌توان به‌مفهوم باریک کلمه، تنها به‌تصوف منسوب داشت. اجرای قانون شریعت برای هر مسلمان مؤمن حتمی است و در عین‌حال این مرحله برای صوفی نیز ناگزیر و حتمی است، زیرا بدون‌گذار از این دوره نمی‌توان به‌دورهٔ بعدی‌گام نهاد. تنها پس از اینکه انسان به‌حد کمال رسید و احکام اساسی اسلام را فراگرفت، در برابر او دروازهٔ طریقت، یعنی راه، می‌تواندگشوده شود. این اصطلاح در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) رایج می‌شود و در آغاز به‌معنی شیوه‌های‌گوناگون اخلاقی و روانی است و انسانی که در جستجوی تکامل نفس و صفات معنوی و جسمانی خویش است، می‌تواند به‌یاری آن ازکوتاهترین راه، راهی مقصدگردد و این نوعی راهنما برای روحی است که در جستجوی خداست. اصطلاح طریقت می‌تواند به‌اصطلاح سلوك، که تقریباً مفهومی معادل آن دارد، جای پردازد و در این صورت مسافر این راه، نام سالك می‌گیرد و چون سلوك و سالك سفر و مسافر را می‌رسانند و از سفر کارگرفته شده است، کاملا طبیعی است که دراین راه منزل نیز به کار می‌رود و منازل با اصطلاحی که در آیهٔ قرآن آمده است، یعنی مقام، معین می‌شود: وما منا الاله مقام معلوم (سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱٦٤) (و نیست از ما [کسی] که دارای مقامی معلوم نباشد). بخش اعظم ادبیات دورهٔ آغاز پیدایش تصوف به‌شرح و د. ته‌بندی این مقامها (منازل) اختصاص دارد. ما در اینجا با ظریف‌ترین مسائل روانشناسی سر و کار داریم و از این رو نمی‌توان وحدت کامل نظر مؤلفان‌گوناگون را در مورداین دسته‌بندی انتظار داشت. تعداد و شرح ویژگیهای این مراحل می‌توانند با هم تفاوتهای زیادی داشته باشند و ما دراینجا به‌ذکر مهمترین این مراحل می‌پردازیم که تقریباً در آثار تمام مؤلفان تکرار می‌شوند.

توبه، یعنی ارادهٔ دوری کردن از روشی ظاهری نسبت به‌شریعت و وقف کوشش خود به‌تکمیل صفات معنوی و جسمانی، آغاز سلوک و نخستین مقام است. این اقدام روحی، برای سالک دارای اهمیت بسیاری است. در شریعت، توبه به‌معنی درک معاصی، ندامت، و تمایل به‌عدم تکرار گناه است. ولی در تصوف این مفهوم ژرفتر می‌گردد، جهت‌گیری انسان تغییر می‌کند و همهٔ اندیشهٔ او متوجه خدا می‌شود. از این رو برای صوفیه تفکر دربارهٔ گناهان خویش و یا ابراز ندامت در این مرحله اشتباه است، زیرا اعتراف به‌واقعی‌بودن معاصی خود، اعتراف به‌واقعی‌بودن شخصیت خویش است در حالی که واقعیتی جز خدا وجود ندارد.

بسیاری از بزرگان تصوف ورع (هشیاری) را دومین منزلگاه می‌شمارند. مهمترین ویژگی این مقام، دقت بسیار در تمایز و تشخیص حلال از حرام در آن زمینه‌یی است که هنگام توصیف نخستین زهاد دربارهٔ آن سخن داشته‌ایم.

طبیعی است که این هشیاری به‌مرحلهٔ سوم منتهی می‌گردد که زهد (پارسایی، پرهیزکاری، خودداری) نام دارد و در اینجا نیز تنوع وگوناگونی امکان‌پذیر است و می‌توان ازگناه، از هرگونه مازاد، از هرچه که باعث دوری از خدا می‌شود و از هر چیزگذرا پرهیز و خودداری کرد. در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) مفهوم زهد، از خودداری و پرهیز از جامه و مسکن و غذای خوب و زن تا به‌پرهیز و خودداری از هرگونه‌گرایش و هر نوع حرکت نفسانی‌گسترش می‌یابد و به توکل می‌انجامد، که در پیش به‌آن اشاره کرده‌ایم و در سطرهای بعد با تفصیل بیشتری دربارهٔ آن سخن خواهیم‌گفت. چهارمین مرحله، فقر (تنگدستی) است که در آغاز عبارت بود از محکوم کردن داوطلبانهٔ خویش به‌نیاز، نذر به‌تکدی و روی‌گردانیدن از نعمات دنیا که همچون معلول، از خودداری و پرهیز ناشی می‌شود. در پرتوعبارت الفقر فخری (تنگدستی سربلندی من است) که به‌پیامبر (ص) منسوب داشته‌اند، مفهوم فقر نه‌تنها به‌معنی تنگدستی مادی، بلکه به‌عنوان اعتراف به‌فقر خویش در برابر خدا، یعنی اعتراف به‌نداشتن هیچ چیز از خود که از خدا ناشی نشده باشد و ازجمله حالت روانی نیز هست.

اما، چون زهد و فقر با تأثر و غم و اندوه وابستگی دارد، از آنها صبر (بردباری) یعنی‌حسن اصلی اخلاق وکردار صوفی، که پنجمین مرحله‌است، سرچشمه می‌گیرد. این اصطلاح دارای صفتهای متعدد وگونه‌گونی‌است که مفهوم آنها در پذیرفتن

مطیعانهٔ هرچه که پذیرفتن آن دشوار است، خلاصه می‌گردد. طبق گفتهٔ جنید: «بردباری یعنی چشیدن تلخیها بدون ابراز عدم رضایت». صبر در عالیترین مرحلهٔ تجلی خود، به‌بی‌تفاوتی و پذیرش یکسان عطایا و سختیها با آرامش خاطر، می‌رسد. در اینجا شباهت بزرگ این مفهوم با مفهوم استواری (ἀταραξία) یونان باستان به‌چشم می‌خورد.

ششمین مقام ــ **توکل** («امیدبستن» به‌خدا) است و در مرحلهٔ اول این منزل، انسان هرگونه تلاش و کوشش را برای فردا از خود سلب و ساقط می‌کند و به‌لحظه‌یی که در آن بسر می‌برد قناعت می‌ورزد و امیدوار است که خداوند فردا نیز مانند امروز به‌او توجه خواهد داشت. التوکل «الاعیش الی‌یوم واحد و اسقاط هم غاد (امید بستن به‌خدا ــ وابسته نمودن تصور زندگی با روز واحد و ساقط کردن [هرگونه] کوششی برای فرداست). از اینجاست که اصطلاح الصوفی ابن‌وقته (صوفی فرزند زمان خویشتن است) در محافل صوفیه گسترشی وسیع می‌یابد و این بدان معنی است که صوفی تنها در لحظهٔ حال زندگی می‌کند، زیرا آنچه گذشته است دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز نیامده است و از این رو واقعیت ندارد. درک افراطی مفهوم توکل، به‌انکار کامل ارادهٔ شخصی منتهی می‌گردد، چنانچه حتی در آثار نظریه‌پردازان سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) شخصی که به‌این مرحله گام نهاده است به «مرده‌یی در دست مرده‌شوی» تشبیه می‌گردد. روشن است که چنین استنباطی از توکل، بسیار خطرناک بوده است، زیرا به‌قطع کامل هرگونه فعالیتی می‌انجامید، انسان را از اجتماع جدا، و به‌سرباری زاید تبدیل می‌کرده است. ازاین رو در سدهٔ پنجم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) با چنین درک و تفهیمی مخالفت می‌شد و اثبات می‌گردید که انسان با اقدامات خود و به‌یاری وسایلی که خداوند در اختیارش نهاده است، عدم اعتماد خود را به‌خداوند ابراز نکرده، بلکه ارادهٔ او را عملی می‌سازد.

رضا، هفتمین و واپسین منزلگاه است که نظریه‌پردازان آن را همچون سکون القلب بمرالقضاء (آرامش دل در وابستگی به‌جریان سرنوشت) یعنی حالتی توصیف کرده‌اند که در آن حالت، انسان نه‌تنها بدون چون و چرا هرضربهٔ تقدیر را تحمل می‌کند بلکه حتی قادر به‌تفکر دربارهٔ ناکامی و تلخکامی هم نیست. او برای خود مقصدی برگزیده است و این مقصد والا تا بدان پایه او را در خود فروگرفته که هیچ حقیقت دیگری که دورادورش را فراگرفته است برایش واقعیتی ندارد و آن

را همچون آنچه شایسته و درخور توجه نیست می‌انگارد.

به‌عقیدهٔ برخی از نظریه‌پردازان، دورهٔ طریقت در اینجا به‌پایان می‌رسد و سالک برای‌گذار به حقیقت، که سومین و واپسین دوره است، آمادگی پیدا می کند.

گفته شد مقامها حالتی هستند پایدار که از راه کوشش پیگیر سالک و تمرینات معینی که او انجام می‌دهد دستیازی به‌آن حاصل می‌شود. اما پدیده‌یی دیگر از زندگی معنوی نیز از دید روانشناسان تصوف دور نمانده است، که همانا روحیه‌یی است آنی و نوعی هیجان که سالک راه طریقت را فرا می‌گیرد. آنها این حالت را با اصطلاح حال (جمع آن احوال) نشان داده‌اند، که معنی آن (حالت، لحظهٔ آنی، گذرا و تغییریابنده است.) حال برعکس مقام، با کوشش سالک به‌دست نمی‌آید، بلکه حال عبارت است از عطوفتی که از سوی پروردگار نازل‌گردیده وناپدید شدن آن نیز همانند پدیدارشدنش آنی است. دربارهٔ مدت حال نیز همانند مسألهٔ تقسیم‌بندی آن، نظریه‌پردازان عقیدهٔ یگانه‌یی ندارند و از این‌رو ما آنهایی را ذکر می کنیم که بیشتر از همه به‌آنها اشاره شده است و عبارتند از:

۱) قرب (نزدیکی) ــ حالتی است که انسان خود را در کنار خدا حس می کند و نگاه الهی را که براو دوخته شده است، درک می‌نماید.

۲) محبت ــ موج عشق آتشین به‌خدا، که بخشندهٔ همهٔ نعمات‌است (مقابله شود با راز و نیاز رابعه).

۳) خوف (ترس) ــ چیره شدن ترس و دهشت، درک وآگاهی برگناهکار بودن خود و اینکه انسان قادر نیست حتی به اندازهٔ ناچیزی نیز وظایف خود را در برابر خدا انجام دهد.

۴) رجاء (امید) ــ بارقهٔ امید هنگام اندیشیدن دربارهٔ مهربانی وبخشایندگی خدا.

۵) شوق (میل زیاد) و ۶) انس (دوستی) ــ پدیده‌هایی همتای عشق که درویژگی و شدت با عشق تفاوت دارند.

۷) اطمعنینه (آرامش روان) ــ اطمینان به بخشایندگی پروردگار که مایهٔ تسلی است.

۸) مشاهده (تماشا)ــ حالتی است که انسان نه‌تنها نزدیکی پروردگار را حس می کند، بلکه چنان می‌نماید که او را می‌بیند.

۹) یقین (باوری) ــ بالاترین درجهٔ درک واقعی بودن دنیای معنوی بدون هیچگونه تزلزل.

گاهی حالت فنا نیز که پیشتر به‌آن اشاره شد به‌این حالات افزوده می‌شود. اما باید یادآور شد که برای بیشتر نظریه‌پردازان تصوف، فنا نقطهٔ نهایی نیست، بلکه بعد از فنا معلول منطقی آن ــ بقاء (جاویدانی) است، که یکی از وجوه مهم تفاوت فنا از نیروانای بودایی است. انسان با درک نابودی «من» گذرای خود، در دریای ذات مطلق فرو می‌رود و بدین‌گونه با روشنی تمام درک می کند که او نیز همانند ماهیت الهی، ابدی و جاویدان است. روشن است این حس فناناپذیری عالیترین حالتی است که سالک برآن دست می‌یابد.

گفتیم که طریقت باگام نهادن به‌حقیقت یعنی واپسین دوره، به‌پایان‌می‌رسد. این اصطلاح به‌معنی هستی واقعی و حقیقی است. سالک پس از نیل به‌حقیقت، البته از روی احساس درونی، سرشت واقعی الوهیت و مشارکت خود را در آن می‌شناسد. از همین‌رو صوفیان اغلب خود را اهل‌الحقیقه می‌نامند که در برابر اهل‌الحق ــ پیروان مؤمن سنت و محروم از نعمت احساس درونی، جای دارد.

ب. عناصر ادراك ومعرفت

نمی‌توان نادیده انگاشت که پژوهشهای روانشناسی، نخستین نظریه‌پردازان تصوف را به‌این نتیجه رسانیده بود که مسائل ادراک و معرفت را در میان نهند، زیرا در ماهیت امر سه‌دورهٔ شریعت، طریقت، و حقیقت ــ درعین‌حال مطابق با سه مرحلهٔ معرفت است. نظریه‌پردازان تصوف، این سه‌مرحله را با همسنجی چشم‌گیری که در آثار بسیاری از مؤلفان تکرار می‌شود، نشان می‌دهند. این مراحل عبارتند از:

۱) علم‌الیقین (دانش باوری) که توضیح آن با چنین مقایسه‌یی است: به من بارها توضیح داده و از لحاظ علمی ثابت کرده‌اند، که آتش می‌سوزاند و من به این نکته باوری کامل دارم، هرچند که در تجربه آن را آزمایش نکرده‌ام؛ این دانشی معمولی منطقی و از ویژگیهای تمام کسانی است که در دورهٔ شریعت هستند.

۲) عین‌الیقین (باوری تمام) ــ من به‌چشم دیده‌ام که آتش می‌سوزاند و روند سوختار را مشاهده کرده‌ام؛ چنین دانش تجربی بدون‌شک بالاتر وباورکردنی‌تر

از دانشی است، که از راه تعلیم به‌دست می‌آید. این دانشی است که سالک در راه طریقت آن را به‌دست می‌آورد.

۳) حق‌الیقین (باوری درست) — من خود در آتش سوختم و از این راه به چگونگی سوزانیدن آتش باوری یافتم. به‌گونه‌یی دیگر، این یکسان‌گردیدن و توأم شدن با مشاهده شونده است که به‌ناپدید شدن کامل مشاهده کنند می‌انجامد. این همان شکل ادراک و معرفتی است که ویژهٔ مرتبهٔ حقیقت است و چون در اینجا دانش از روی احساس درونی است، روشن است سخن‌مردی که به‌این مرحله رسیده است دارای شکلی است استعاری و همتای منطق. پیدایش شطحیات، که در بالا در بارهٔ آن سخن گفتیم، از همینجاست.

ج. بودشناسی (تعلیمات در بارهٔ هستی و مبداء موجودات)

مسائل بودشناسی چندان مورد توجه نخستین نظریه‌پردازان تصوف قرار نگرفته بود و این مسائل به‌مراتب دیرتر و برپایهٔ نظریات خلقت و پیدایش که رنگ نوافلاطونی داشت مطرح گردید. حدیث:

کنت کنزاً مخفیاً و احبت أن أعرف فخلقت الجنة والانس أن أعرف

ترجمه: من گنجی پوشیده بودم و دوستدار شدم تا مرا بشناسند و ارواح و آدمیان را خلق کردم تا مرا معرفت کنند.

در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) پاسخی معمولی به‌پرسش مربوط به‌خلقت جهان بود. ترتیب پیدایش معمولا تفاوت اندکی با طرح اخوان‌الصفاء دارد، اما در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) در زیر تأثیر نظریات گنوستیکی و مانی گرایی، تئوری نورمحمدی به‌وجود می‌آید. طبق این نظریه، ماهیت روح پیامبر، نخستین مخلوقی بود که به‌شکل نقطه‌های نورانی پدید آمد و سپس سایر ارواح برگزیده از آن سرچشمه گرفتند.

صوفیان نخستین، برمسألهٔ تناسب فرد و جمع نوافلاطونیان نظریاتی افزودند. به‌عقیدهٔ آنان پیش از آغاز خلقت، تنها ذات الهی بوده است. وحدت، یکسره مطلق است اما این وحدت مطلق دارای دو نمود است: احدیت (از واژهٔ عربی احد—«یک»)

و وحدانیت (از واژهٔ عربی واحد ـ «یگانه»). تفاوت این نمودها چنین است که احدیت ـ یگانگی مطلق و عالیتر است و در آن تجسم جمع کاملا حذف می‌گردد. وحدانیت ـ باوجودی که غیرقابل تقسیم و یکپارچه است، اما در آن اندیشهٔ جمع نهاده شده است. برای توضیح این مفهوم از چنین مقایسه‌یی کار می‌گیرند که در دانهٔ درخت، تمام درخت (ریشه، ساقه، شاخه، پوست، برگ، گل، ومیوه) بالقوه نهاده شده است. اما همهٔ اینها در دانهٔ درخت از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر و با یکدیگر توأمند. در یکپارچگی وحدانیت گوناگونی اندیشه‌های تمامی موجودات‌جای دارد. البته این گوناگونی درونی است و در این زمینه به‌هیچوجه جلوهٔ بیرونی، موجود نیست. در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) بین این دو اصطلاح تفاوت گذاشته می‌شد و ما این تفاوت را هنگام مطالعهٔ سخنان حکمت‌آمیز بایزید دیده‌ایم.

نگارنده این وظیفه را در برابر خود نمی‌گذارد که جریان بسیار پیچیدهٔ رشد نظریات تصوف را دربارهٔ پیدایش هستی مورد تحلیل قرار دهد و تنها به‌این نکته بسنده می کند که اندیشه‌های فلسفی در محافل صوفیه از همان مراحل آغازین پدیدار شده است.

۹. جامعهٔ صوفیه و سازمان آن

دیدیم که آیین تصوف در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) به سیستم پیچیده‌یی بدل‌گردید. سازمان ویژهٔ اجتماعی صوفیه نیز در همان زمان پدیدار شد. طی طریقت، دانش و معلومات ویژه‌یی را ایجاب می کرد که بدون آن دانش و معلومات، انسانی که تلاش داشت با کوشش و زحمات خود به‌عالیترین فروغ معنوی دست یابد، ممکن بود گزندهای سختی ببیند و تندرستی جسمی و روحی خود را از دست بدهد. ازاین‌رو در مراحل آغازین، رسوم وآدابی معین‌گردید که طبق آن هرفردی که مایل بود این شیوهٔ زندگی را برای خود برگزیند، می‌بایست برای خویش راهنمایی معنوی انتخاب کند که شیخ یا پیر نامیده می‌شد. شخصی را که زیر فرمان شیخ می‌آمد، مرید می‌نامیدند و او اختیار ارادهٔ خویش به دست شیخ می‌سپرد. مرید موظف بود تسلیم بی‌چون و چرای ارادهٔ شیخ باشد و همهٔ اوامر او را

بدون چون و چرا و بدون تفکر دربارهٔ اهمیت و هدف و مناسب بودن آن گردن گذارد. دراین مورد غالباً این اصطلاح به کار می‌رفت که مرید در دست شیخ همانند جسد در دست مرده شوی است. وسوسه کردن مرید معمولا با آزمایشهایی آغاز می‌شد که هدف از آن معین کردن این مطلب بود که او تا چه اندازه غرق در اندیشهٔ اطاعت محض است. به‌مرید دستورات تحقیرآمیزی می‌دادند و او می‌بایست خدمت سایر مریدان راگزارد، مبرزهای عمومی را پاک کند و خار برای سوزانیدن گرد آورد و جزاینها. چنین مثالها و نمونه‌هایی نیز فراوان است که وقتی جوانی از خانواده‌یی توانگر نزد شیخ نامداری رفت و نخستین کاری که شیخ به‌او سپرد، دریوزگی در کوچه‌ها برای تمام برادرانش بود. چون همهٔ مردم شهر می‌دانستند که او از خانوادهٔ ثروتمندی است، این کار برای او بسیار دشوار و تحقیرآمیز بود. بدین سان غرور و ارادهٔ مرید درهم می‌شکست و او به‌حربهٔ گوش به‌فرمانی در دست شیخ بدل می‌گردید. شیخ مرید را وادار می‌ساخت که تمرینات متعدد مرتاضانه انجام دهد، گرسنگی بکشد، شبها بیدار بماند، در وضع و حالات بسیار زجردهنده و دشواری به تلاوت قرآن مشغول شود و چهل‌شبانه‌روز پیاپی وادارش می کرد که در تنهایی مطلق به‌سر برد و ورد بخواند. تمرینات رفته رفته چهرهٔ دیگری به‌خود می‌گرفت. شیخ طرز تفکر مرید را به‌تفکری استعاره‌آمیز و نمادی تبدیل می کرد و برای آن که مرید بتواند هر مانعی را ازسر راهش برگیرد در نهاد او پایداری و اراده به‌وجود می‌آورد. روشن است، مشایخ که به‌نوعی روانشناسی آزمایشی می‌پرداختند در خودخصوصیاتی می‌پروردند که در آن زمان تصوری از معجزه و کرامات به‌وجود می‌آورد؛ چنان که می‌توانستند مرید را هیپنوتیزم کنند، افکار او را بخوانند و به کارهای دیگری از این دست بپردازند. یک‌چنین استعدادها برای شیخ وجهه تقدس و اعجاز به‌بار می‌آورد و به‌افزایش اعتبار او کمک می کرد. هنگامی که شیخ می‌دید که دیگر چیزی برای آموختن به‌مرید خود ندارد به‌او اجازه می‌داد که برود و گرد خویش مریدانی فراهم آورد و سنتهای استاد خود را به دیگران بیاموزد. بستن کمربندی خاص برکمر مرید، بخشیدن کلاهی به‌او و پوشانیدن خرقه و انجام سایر مراسم وابسته به‌رسوم محلی، نشانهٔ ظاهری فرمانبرداری از شیخ بود.

مریدان معمولا نزد شیخ در زیستگاهی (رباط، زاویه، خانقاه، وتکه) که درکنار آرامگاههای مشهور، مساجد بزرگ، و بناهایی از این دست وجود داشت،

زندگی می کردند، که البته درهمهٔ موارد زندگی در آن حتمی‌نبود و مرید می‌توانست درخانهٔ خود باقی بماند و با خانوادهٔ خود به‌سر برد و حتی به‌کار و پیشهٔ خود سرگرم باشد. خانقاه معمولا از حساب وقف و مبالغی که مردمی نیکخواه برای هزینهٔ آن وصیت کرده بودند و یا از راه‌گردآوری اعانه اداره می‌شد. از زندگینامهٔ بسیاری از مشایخ روشن می‌گردد که آنها از راه‌های‌گونه‌گون مبالغی برای نگاهداری این سازمان به‌دست می‌آوردند. اشیاء مقدس می‌فروختند، دریوزگی می کردند و حتی‌گاه به‌ارعاب دست می‌یازیدند. چنانچه شیخ ابوسعید ابوالخیرگاهی برای دریافت مبالغی از بازرگانان توانگر نیشاپور آنها را متوحش می‌ساخت ازاین که اگر تا مدت معینی مبلغی به‌او نپردازند به‌مصیبتی حتمی دچار خواهند شد. مریدانی که تحت رهبری شیخ درخانقاه زندگی می کردند معمولا فقیر (عربی — گدا) یا درویش (فارسی — به‌همان معنی) نامیده می‌شدند.

با آن که در مناطق روستایی نیز خانقاههایی پرآوازه بوده‌اند، طبیعی است که تمرکز بیشتر آنها در شهرها بوده است. بویژه در مراحل نخست، درکوفه، بصره، و بغداد و سپس در نیشاپور خانقاههای بسیاری بوده‌اند. سازمان درویشان در شهرها در سده‌های سوم تا پنجم هجری (نهم تا یازدهم میلادی) معمولا با محافل پیشه‌وران ارتباطی نزدیک داشتند و بیشتر مریدان خود را از بین پیشه‌وران به‌دست می‌آوردند. در زندگینامهٔ مشایخ مشهور دیده می‌شود که اکثریت اعظم آنها دارای پیشه‌یی نیز بوده‌اند. گمان می‌رود که بین سازمانهای درویشان و سازمانهای‌پنهانی‌پیشه‌وران (فتوه) نوعی‌ارتباط درکار برقرار بوده‌است. نقش‌سازمانهای درویشان در زندگی پیشه‌وران هنوز به‌اندازه‌یی بایسته روشن نشده است. همچنین گمان می‌رود که ارتباط با درویشان، کار پیشه‌وران را در قبال کارفرمایان بزرگ و بازرگانان آسانتر ساخته و بدین‌سان برای آنان سود اقتصادی همراه داشته است. زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر که شامل اطلاعات و جزئیات بسیار پرارزشی است، آشکارا بیانگر آن است که خانقاه نیز از پشتیبانی بازرگانان برخوردار بوده است. اما باید دانست که پشتیبانی بازرگانان از مشایخ در سده‌های سوم تا پنجم هجری (سده‌های نهم تا یازدهم میلادی) تنها از جهت مذهبی نبوده است. بازرگانان که نفوذ بزرگ شیخ را برمردم می‌دیدند، در داشتن مناسبات نیکو باشیخ انباز بودند. شیخ می‌توانست هرگونه سوءتفاهمی را به‌آسانی از پیش‌رو برگیرد در صورتی که

ممکن بود با مداخله اشراف و یا دستگاه اداری، این کار برای بازرگانان پی‌آمد ناشایستی داشته باشد.

بویژه در دورهٔ سلجوقیان که فرمانروایان در هر فرصتی تلاش می کردند مراتب احترام خود را به‌مشایخ محلی ابراز دارند و از آنها پشتیبانی کنند، نفوذ مشایخ بیش از هرزمان دیگری افزایش یافت. مشکل بتوان گفت که انگیزهٔ سلاجقه در این کار چه‌بوده است. آیا این نوعی دهشت در قبال استعداد اعجازآمیز مشایخ بوده است که به‌نظر سلاجقه نوعی شمن و ساحر بوده‌اند و یا سلجوقیان نیروی روز-افزون آنها را درک می کرده و تلاش داشته‌اند به‌یاری آنها روابطی نیکو با مردم شهرها داشته باشند؟ این نکته‌یی است که باید در آینده روشن شود. اما جالب اینجاست که در ادبیات تصوف در سده‌های ششم و هفتم هجری (سده‌های دوازده و سیزده میلادی) سلجوقیان سخت ستوده شده‌اند و دادگری و حسن رفتار در ادارهٔ امور و سایر صفات نیک آنها مورد تمجید قرار گرفته است.

هرچه که سازمانهای درویشان رشد بیشتری می‌یافت، خود آنان به‌نیروی تواناتری بدل می‌شدند. با آن که هدفهای مشایخ، آنها را متوجه آخرت می کرد، اما نباید فراموش کنیم که جنبش زهاد در آغاز هدفی سربه‌سر دموکراتیک داشت و این هدف بعدها نیز تا اندازه‌یی نگاهداری شد. شیخ که برافکار توده‌های وسیع مردم شهرها مسلط بود، اگر به‌گونه‌یی فعالیت محافل حاکمه را تأیید نمی کرد برای آنها به‌دشمن خطرناکی تبدیل می‌شد. قتل حلاج، از این رو مشکلاتی جدی به‌بار نیاورد که توانسته بودند او را ملحد قلمداد کنند و بگویند از اسلام روی برتافته است. اما دست‌اندازی به‌آزادی و زندگی شیخی مؤمن که توانسته بود از چهارچوب سنت گام فراتر ننهد، چندان آسان نبود و می‌توانست برای حکمرانان عواقب بسیار سنگینی داشته باشد. می‌بایست راهی برای جلوگیری از این جنبش یافت شود و آن‌را تا اندازه‌یی پیرو هیئت حاکمه کند. غزالی مشهور، دانشمند بزرگ و متفکر بی‌همتای سده‌های پنجم و ششم هجری (یازدهم و دوازدهم میلادی) این رسالت را به‌عهده گرفت.

۱۰. غزالی و نقش او

امام ابوحامد محمدابن محمد غزالی در سال ٤٥١ هجری (۱۰۵۹ ــ ۱۰۶۰ میلادی) در شهر طوس در خراسان دیده به‌جهان‌گشود. دوران کودکی و جوانی خود را در زادگاه خویش به‌سر برد و سپس برای تکمیل تحصیلات به‌نیشاپور رفت. در سال ٤٧٨ هجری (۱۰۸۵ ــ ۱۰۸۶ میلادی) او را نزد نظام‌الملک وزیر مشهورسلجوقی می‌بینیم. احتمالا در همان وقت نیز او سخت به‌مطالعهٔ فلسفه سروکار داشته است. نظام‌الملک، کرسی فلسفه را درمدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، که به‌وسیلهٔ او تأسیس‌شده‌بود، به‌غزالی سپرد. غزالی چهارسال دراین مدرسهٔ عالی که بهترین مدرسهٔ آن زمان بود به‌تدریس پرداخت و سپس این کرسی را به‌برادر خویش احمد داد و تمام کوشش خود را صرف کارهای علمی کرد. او به‌سیاحت بزرگی پرداخت و به‌شهرهای مکه، دمشق، بیت‌المقدس، و اسکندریه رفت و در همه‌جا با بزرگترین دانشمندان، گفتگو و درکتابخانه‌ها به کار مطالعه و پژوهش نشست. مسألهٔ اصلی که او می‌خواهد آن را بازگشاید عبارت است از رفع تضاد و برقراری آشتی بین علم و دین و دروهلهٔ نخست میان علوم یونانی که در دوران اسلامی رشد یافته بود ودین. اودر این دوران پژوهشهای پیگیر، با نمایندگان تصوف روبرو می‌گردد و به‌این نتیجه می‌رسد که این تضاد را می‌توان تنها برپایه تصوف از میان برداشت. او به‌زادگاهش در طوس باز می‌گردد و در آنجا کتابهایی چند می‌نگارد که هرکدام به‌گونه‌یی به‌این مسألهٔ اصلی می‌پرداخته است و در همانجا در ١٤ جمادی‌الثانی ۵۰۵ هجری (۱۹ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) درحوالی طبران چشم از جهان فرو می‌بندد.

کتاب پراهمیت **احیاء العلوم‌الدین** در چهارجلد ــ مهمترین اثر غزالی است. خود او نیز ازقرار معلوم این اثر را مهمتر از سایر آثارش می‌دانست، زیرا به‌موازات متن اصلی عربی، آن‌را کوتاه‌تر و تحریری ساده‌تر به‌زبان فارسی نیز نگاشت که‌عنوان آن **کیمیای‌سعادت** و یا «چهار کتاب» است، زیرا از چهاربخش تشکیل‌شده است. این کتاب در همهٔ دوره‌ها از شهرت فراوانی برخوردار بوده است و تصادفی نیست که ای.گلدتسیهر اسلامشناس مشهورگفته است: «اگر پس از پیامبر می‌توانست پیامبری دیگر باشد، درآن صورت تنها غزالی چنین شخصی می‌بود.»[۲۳]

23. Goldziher, Muhammedanische Studien, Bd II S. 106.

به‌اعتراف غزالی، مذهب رسمی سنت بسیار خشک و ظاهری است و وظایف مؤمنین را در اجرای محض آداب و سنت می‌داند. مذهب سنت هیچ جایی برای احساسات باقی نمی‌گذارد و ازاین‌رو تنها تنی چند می‌توانند با آن سازش داشته باشند. از سوی دیگر آن‌سان که دیدیم در تصوف احساسات نقش بسیار بزرگی دارد و به‌عقیدهٔ غزالی تصوف در همه‌جا معیار را در تعلیمات خود رعایت نکرده وگاه برخوردی سخت با دین پیدا می کند. غزالی برای رونق و شکفتگی الهیات، از دید خود، راهی پیدا می کند: او عناصر عرفانی تصوف را به‌دین می‌افزاید و بدین‌سان عناصر احساس و عشق، به‌سنت خشک رمق و هیجان می‌بخشد. می‌توان گفت که این آزمایش سربه‌سر به‌کامیابی رسید و پس از او تنها عدهٔ انگشت‌شماری از متعصبان به‌جای ماندند که نمی‌خواستند به‌گونه‌یی از وی پیروی کنند. از سوی دیگر غزالی تمام اصول تصوف را مورد آزمایش قرار می‌دهد و روشن می‌سازد که کدامیک از این اصول موافق سنت است وکدامیک با آن موافق نیست و روشی نرمش پذیر در تصوف به‌وجود می‌آورد که در آن، عناصر نامعقول و مرتاضانه به‌حداقل کاهش یافته و توجهٔ اصلی به‌جهات رسوم و آداب ظاهری معطوف‌گشته است. بدین‌سان تصوفی مطابق با آیین صحیح و حنیف و قابل قبول برای قشر بالایی دینیاران پدید می‌آید که قدرت آنها را بیشتر می کند و دایرهٔ نفوذ مشایخ بدین ترتیب تنگتر می‌گردد.

پس از غزالی، تصوف دیگر تنها در دسترس مردم شهرها نیست و راه آن به‌سوی روستاها نیز که دژ فئودالی بود، باز می‌شود. هم از این‌رو و هم در اثر نیروی رخدادهای تاریخی سدهٔ ششم هجری (دوازده میلادی) است که عناصر تعلیمات تصوف به‌تمام اشکال ادبیات راه می‌یابد و تا اندازه‌یی سیادت خود را طی قرون متمادی حفظ می کند.

۱۱. پیدایش ادبیات تصوف

اینک به‌مسأله‌یی می پردازیم که برای روشن‌ساختن بیشتر آن ناگزیر شدیم این گشت وگذار وسیع را در تاریخ تشکل نظریات در جهان اسلام انجام دهیم و این مسأله آن است که جنبش تصوف چگونه با ادبیات و بیشتر با نظم پیوند یافت و

بدین‌سان در ادبیات جهان آثار جاویدان و فناناپذیری پدید آمد.

چنان که‌گذشت، صوفیه برای نیل به‌حال که آن را نزول رحمت الهی می‌شمردند، اهمیت بزرگی قائل بودند. از این رو شگفت‌آور نیست که در محافل صوفیه از همان‌آغاز، با شدت هرچه تمامتر در جستجوی وسایلی‌بودند که‌می‌توانست انگیزهٔ پیدایی حال‌باشد. بزودی ثابت شد که یکی از این وسایل بسیار سودمند است و این‌وسیله همانا موسیقی با آلات نوا و بویژه با لحن و آواز بود که باواژه‌های بدیع درآمیخته باشد. شنیدن نوا و نغمه را عده‌یی‌از مشایخ از آداب و رسوم ساختند و نام فنی آن سماع شد (از واژهٔ عربی سمع — شنیدن). سماع نمی‌توانست در محافل مؤمنین سنت همچون نوآوری ناسازگاری باشریعت، مورد اعتراض سخت واقع نشود و از این‌رو تقریباً در تمام تألیفات نخستین در بارهٔ تصوف (سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم‌و یازدهم میلادی) با شوری بسیار مسألهٔ‌مربوط به جایز و قابل قبول بودن سماع مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. باوجودی که حتی در بین اهل تصوف نیز بودند کسانی که روا بودن سماع را نمی‌پذیرفتند، بیشتر آنان و از جمله صوفی میانه‌روی چون غزالی آن را مغایر با سنت نمی‌دانستند. بخش بزرگی از کتاب احیاء العلوم‌الدین متنی است کلاسیک به سود سماع و این بخش به شکل کوتاهی در کیمیای‌سعادت آمده است. در این بخش بویژه آن فصل درخور توجه است که در آن اثبات می‌شود که سماع نمی‌تواند جای خود را به‌تلاوت قرآن بدهد و از سماع نتایج بزرگی برمی‌آید. بخشی از نوشتهٔ غزالی را در اینجا نقل می کنیم:

> سماع از آیات قرآن بسیار باشد و وجد از آن بسیار پدید آید و بسیار باشد که از سماع قرآن بیهوش شوند و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است و حکایت آوردن آن دراز است و در کتاب احیاء به تفصیل گفته‌ایم. اما سبب آنکه بدل مقری قوال نشانند و بدل قرآن سرودگویند پنج است. اول آن که آیات قرآن همه‌باحال عاشقان مناسبت ندارد که در قرآن قصهٔ کافران و حکم معاملات اهل دنیا وچیزهای دیگربسیاراست که‌قرآن‌شفای همهٔ‌اصناف خلق راست. چون مقری به‌مثل این آیت برخواند که «مادر را از میراث شش‌یک بود و خواهر را نیمه بود» یااین که «زنی را شوی بمیرد، چهارماه و ده‌روز عدت باید داشت» و امثال این، آتش‌عشق را نیز نگرداند، مگر کسی که بغایت‌عاشق‌بود

و ازهر چیز وی را سماع بود، اگرچه مقصوددور بود و آنچنان نادر بود.

سبب دوم آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند و هرچه بسیارشنیده آید آگاهی بدل ندهد دربیشتر احوال، یا بیتی که کسی پیشین‌بار بشنود و برآن حال کند. بار دوم بدان حال حاضر نیاید و سرود نو برتوان‌گفت و قرآن نو برنتوان خواند. و چون عرب می‌آمدند در روزگار رسول علیه‌السلم و قرآن تازه می‌شنیدند و می‌گریستند واحوال برایشان پدید می‌آمد، ابوبکر گفت رضی‌الله عنه: **کنا کما کنتم ثم قست قلوبنا** گفت: ما نیزهمچون شما بودیم. اکنون دل ما سخت شد که با قرآن قرارگرفت و خوکرد. پس هرچه تازه بود اثر آن بیش بود. و برای این بود که عمر رضی‌الله عنه حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند. گفت: ترسم که چون خوکنند باکعبه آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

سبب سیم آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجنبانی و برای این است که برحدیث سماع کم افتد، بلکه برآواز خوش افتد. چون موزون بود و به‌الحان بود و آنگاه هردستانی و راهی اثری دیگر دارد و قرآن نشاید که به‌الحان افکند و برآن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند وچون بی‌الحان بود سخن مجرد نماید مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

سبب چهارم آن که الحان را نیز مدد باید داد به‌آوازهای دیگر تا اثر بیشترکند، چون قصب [نی — م] و طبل و دف و شاهین و این صورت هزل دارد و قرآن عین جدست وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که درچشم عوام آن صورت هزل دارد، چنانکه رسول علیه‌السلم در خانهٔ ربیع بنت‌مسعود شد، آن کنیزکان دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به‌شعرگفتن‌گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود بردف‌گفتن، که صورت هزل دارد نشاید.

سبب پنجم آن که هرکسی را حالتی باشد که حریص بود برآن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود آن را کاره

باشد و باشد که‌گوید: این‌مگوی و دیگری‌گوی و نشاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراهت آید و باشد که همهٔ آیتها موافق حال هر کس نباشد. اگر بیتی موافق حال وی نباشد وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است اما قرآن را نشاید که تنزیل کنی براندیشهٔ خویش و آن معنی قرآن بگردانی.[۲۴]

این قطعه به‌روشنی بسیار ثابت می کند که منظور اصلی از سماع آن است که حالت وجد پدید شود. سماع نه‌تنها در نشستهای درویشان بلکه در مجالس و نشستهای همگانی که در خانقاهها تشکیل می‌گردید، ترتیب می‌یافت. زندگینامهٔ مشایخ نیشاپور در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) نشان می‌دهد که در آن روزگار چنین مجلسی مرسوم بوده و طبق برنامه در روزهای معینی از هفته و در زمان و مکانی معین برپا می‌شده است. دربارهٔ مشایخ نیز چنین اطلاعاتی در دست هست وگمان می‌رود که این ترتیب در همه‌جا برقرار بوده است. جلسه باقرائت بخشی از قرآن آغاز می‌گردید و سپس شیخ برمنبر می‌شد و موعظه می کرد و پس از آن، موعظه جای خود را به‌سرود و ترانه می‌داد.

بیشتر کسانی که در این مجالس حضورمی‌یافتند از پیشه‌وران و محافل کم درآمد شهرها بودند. از این رو البته می‌بایست اشعار و ترانه‌ها چنان برگزیده‌شوند که تا اندازه‌یی برای‌گردآمدگان مفهوم و موافق ذوق و رسوم آنان باشد. اطلاعات مربوط به زندگی شیخ شهیر ابوسعیدابن‌ابوالخیر(۳۵۷—۴۴۱ هجری/ ۹۶۷—۱۰۴۹ میلادی) نشان می‌دهد که این نمایندهٔ برجستهٔ صوفیهٔ خراسان در موعظه‌های خود به‌طورگسترده‌یی از رباعی، یعنی آن شکل نظم، کار می‌گرفت که منشأیی خلقی داشت و هنوز در آن زمان به‌محافل خواص راه نیافته بود. نیز بسیار جالب است که شیخ ابوسعید خودش این رباعیها را نگفته و از رباعیهای ساخته شده کار می‌گرفت که می‌توان‌گفت بیشتر آنها دارای منشأیی خلقی بوده‌اند.

با دلایل کافی می‌توانیم بگوییم که پیش از آن دوران نیز مشایخ یکسره از اشعار عاشقانه و غزل که در ستایش عشق دنیوی بوده سود می‌جسته‌اند و آن

۲۴. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۸.

را هرگونه که می‌خواستند تفسیر می کردند. غزالی به‌روشنی خاطرنشان می‌سازد که برای نیل به‌اهداف سماع ترانه‌های عاشقانه ضرورت دارد و ضمناً در تألیفات او اشارهٔ مهم دیگری نیز هست. او هشدار می‌دهد از ترانه‌هایی که به‌جای هیجان روحی، انگیزهٔ هوسهای جسمی باشد، پرهیز شود. در نتیجه، مشایخ می‌بایست اشعاری را برگزینند و آنهایی را انتخاب کنند که به‌آسانی می‌شد آنها را مورد تفسیر استعاری قرار داد. از اینجا طبیعتاً می‌توان حدس زد که از همان آغاز، نیاز به‌نظم ویژه‌یی پیدا شده است که خود آنها استعاری باشند و به‌تفسیر و تعبیر استعاری آن نیازی نباشد. مشاهده کردیم که چنین منظومه‌هایی در سدهٔ دوم هجری (سدهٔ هشتم میلادی) وجود داشته است (مثلا اشعار رابعه) و از سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) نیز نمونه‌هایی چند به‌زبان عربی در دست است که در اثر پرارزش کتاب اللماع فی‌تفسیر ابونصر سراج متوفی به‌سال ۳۳۸ هجری (۹۸۸ میلادی) به‌جای مانده است.

چنانچه از اشعاری که به‌جنید منسوب می‌دارند [بسیط]:

یا موقد النار فی قلبی بقدرته	لوشیت اطفیت عن قلبی بک النارا
لاعار ان مت من خوف ومن حذر	علی فعالک بی‌لاعار لا عارا[25]

ترجمه: ای آنکه با نیروی خود آتش در دل من افروختی، هرگاه می‌خواستی آتش را در دل من فرو می‌نشاندی. ننگ نیست اگر من از بیم و پرهیز بمیرم. آنچه با من کنی نیز ننگی ندارد، ننگی ندارد.

و یا اشعار ابراهیم الخواص [طویل]:

صبرت علی بعض الاذی خوف کله	و دافعت عن نفسی لنفسی فعزت
و جرعتها المکروه حتی تدریت	ولو جرعته جملة لا شمازت
ألارب ذل ساق للنفس عزة	و یارب نفس با لتعزز ذلت
اذا ما مددت الکف ألتمس الغنی	الی غیر من قال اسئلونی فشلت
سأصبر نفسی ان فی‌الصبر عزة	وأرضی بالدنیائی وان هی قلت[26]

۲۵. کتاب اللماع، ص ۲۴۷. ۲۶. پیشین، ص ۲۵۰.

ترجمه: برخی از آزارها را از بیم همهٔ آنها در بردباری برخود هموار کردم ونفس خویش را به‌خاطر نفسم از خود بازکردم تا بزرگی یابد. او را نوشانیدم آنچه راکه بد می‌دید تا آن که خوگرفت و اگر همه را یکجا می‌آشامید برمی‌آشفت. آه چه خواریهایی که جام‌آرزو برای‌نفس می‌آورد و چه بسیار نفسها که پس از بزرگی به‌خواری می‌افتد. اگر دستم را درازکنم و غیر ازکسی که‌گفته بود: «از من بخواهید» خواهش خواسته کنم، دستم خشک باد. نفس خویش را نیز به‌بردباری خو می‌دهم زیرا بزرگی در بردباری است و به‌نعمات دنیایی با همهٔ ناچیزی آن خرسندم.

این قطعه نمودار بسیار خوبی از وضع روحی در منازل صبر و رضاست که پیشتر به‌آن اشاره کرده‌ایم.

شبلی در اشعار زیر به‌عشقی اشاره می کند که تا اندازه‌یی رنگ جسمی دارد [رمل]:

ذاب ممافی فوأدی بدنـــی و فـؤادی ذاب ممـا فی‌البدن
فاقطعو احبلی و ان شئتم صلوا کل شـیء منکـم عندی حسن
صح عند الناس أنی عــاشق غیرأن لم یعلموا عشقی لمن[۲۷]

ترجمه: تنم از آنچه در دل دارم آب شد و دل نیز از آنچه در تن است آب گردید. رگ مرا ببرید و آن را گره بزنید. هرچه [از شما] آید بر من نیک است. مردم بدرستی می‌دانند که من عاشقم، اما نمی‌دانند عاشق کیستم و عشقم به‌سوی کیست.

این رنگ، در اشعار یحیی ابن‌معادالرازی، نخستین مؤلفی که از فراز منبر دورهٔ کامل نظریات تصوف را بیان داشته است، با روشنی بیشتری به‌چشم می‌خورد [طویل]:

امـوت بـداء لایصاب دواییا ولا فـرج ممـا أری فی بـلاییا
یقولون یحیی جن من بعد صحة ولا یعلم العذال ما فی حشاییا

۲۷. پیشین، ص ۲۵۲.

اذا کان داء المرء حب ملیکه / فمن غیره یر جو طبیباً مداویا
سع الله یقضی دهره متلذذاً / تراه مطیعاً کان أو کان عاصیا
درونی و شأنی لاتزیدون کربتی / و حلوا عنانی نحو مولی الموالیا
ألا فاهجرونی وأر غبوا فی‌قطیعتی / ولا تکشفوا عما یجن فؤا دیا
کلونی الی‌المولی و کفوا ملامتی / لانس بالمولی علی کل مابیا[۲۸]

ترجمه: من از دردی جان می‌دهم که او را درمانی نمی‌یابم و از بلاهایی که با آن دست به گریبانم رهایی نیست. می‌گویند: یحیی پس از درمان، دیوانه شده است و از سرزنش کننده‌یی که درون من است آگاه نیستند. هنگامی که بیماری مرد عشق او به‌فرمانروایش باشد، جز او به کدام پزشک توان‌بخش می‌تواند امید بندد؟ او زندگی خویش را با خدای خود به‌سر می‌برد و لذت می‌یابد، هر چند که او را فرمانبردار و یا سرکش بینی. مرا به‌حال خودگذارید و سوك مرا افزون نسازید، عنان مرا سر دهید تا نزد فرمانروای فرمانروایان روم. از من دور شوید و بگریزید و آنچه را که دل من در خود نهفته دارد، آشکار نسازید. مرا به‌فرمانروایم بسپارید و سرزنش مکنید، تا گذشته از همه بتوانم با او دوستی کنم.

نمونه‌های چنین قطعاتی فراوان‌اند. همهٔ آنها از لحاظ ویژگی به‌یکدیگر نزدیک‌اند و تنها سبک انفرادی حلاج که برخی نمونه‌های آن را در بالا بررسی کرده‌ایم، تفاوت دارد.

احتمال دارد هنگامی که جنبش تصوف به‌ایران منتقل‌گردید و در شهرهایی که زبان مردم آنها پارسی بود به‌گسترش آغاز کرد، در مراحل نخست، در مجالس صوفیه نظیر چنین اشعار عربی مورد استفاده بوده است. ظاهراً اشارهٔ زیرین غزالی‌باید به‌همین مورد باشد:

و از این بود که کسانی که تازی ندانند ایشان را بربیتهای تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی این را نداند سماع چرا می‌کند؟ واین ابله این مقدار نداند که شتر نیز تازی نداند و باشد که به‌سبب حداء

۲۸. پیشین، ص۲۵۳.

[آواز مخصوص ساربان] عرب بر ماندگی چنان بدود به قوت سماع و نشاط با آن بارگران، که چون به‌منزل برسد و از سماع دست بدارند، در حال بیفتد و هلاك شود. باید که این ابله با شتر جنگ و مناظره کند، که تو تازی نمی‌دانی این چه نشاط است، که در تو پیدا می‌آید؟ و باشد نیز که از بیت تازی چیزی فهم کنند که آن نه‌معنی تازی بود، لیکن چنان که ایشان را خیال افتد که نه‌مقصود ایشان‌تفسیر شعراست. یکی می‌گفت: ومازادنی فی‌النوم الا خیالکم(در خواب جز اندیشهٔ شما هیچکس به‌دیدار من نیامد). صوفیی حال کرد. گفتند: چرا حال کردی که خود ندانی که وی چه می‌گوید؟ گفت: چرا ندانم؟ می‌گوید: ما زاریم راست می‌گوید که همه زاریم و درمانده‌ایم و در خطریم...[۲۹]

اما، البته چنین «درك» تصادفی تنها در مواردی نادر می‌توانست تأثیر سودمندی را که در کار بود، داشته باشد و در ایران این‌گونه ترانه‌های عربی بیشتر تنها همچون نوا و نغمهٔ موسیقی تلقی می‌شد و روشن است که چون نیروی تأثیر کلام بدیع از میان می‌رفت، اثر کلی آن بسیار ناچیز بوده است.

دربارهٔ مجالس صوفیان در زمینه‌یی ایرانی، منابع چندانی در دست نیست ولی به‌عقیدهٔ نگارنده، می‌توان برپایهٔ منابع‌موجود، تجسمی روشن‌از آنها به‌وجودآورد.

در مورد این مسأله دو زندگینامهٔ شیخ شهیرابوسعید، در بردارنده کمترین اطلاعات است.

هنگامی که شیخ موقتاً به‌نیشاپور نقل‌مکان کرده بود (دههٔ اول سدهٔ‌چهارم هجری/ دههٔ دوم سدهٔ یازدهم میلادی)، پیوسته مجالسی برپا می کرد که‌موفقیتهای زیادی داشت. در این مجالس بسیاری از مردم ابراز تمایل می کردند که در زمرهٔ مریدان او باشند و حاضران هدایای پر ارزشی نثارش می کردند.[۳۰] دربارهٔ تعداد مریدان او می‌توان از روی این اشاره داوری کرد، که در خانقاه او چهل نفر به‌طور دائم سکونت داشتند و پیوسته از هشتاد مسافر نیز در آنجا پذیرایی می‌شد.[۳۱] شیخ

۲۹. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۵.

۳۰. و. آ. ژوکوفسکی، حالات وسخنان شیخ‌ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۵.

۳۱. «هشتاد مسافرند وچهل مقیم، جمله صدوبیست‌اند.» ـ ژوکوفسکی حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر.ـم.

در مجالس همواره بالای منبر اشعاری ترنم می کرد و عده بسیاری را با شعربه‌سماع و حال می‌آورد. دشمنانش این آیین او را نکوهش می کردند و آن را مغایر با جدی بودن شیخ می‌دانستند. آنها می گفتند: «او قرآن را تفسیر نمی کند و بیانات پیامبر را شاهد نمی‌آورد و تنها اشعار را ترنم می کند.»[۳۲] چگونگی این اشعار را می‌توان با ذکر این روایت شایان توجه درك کرد، که در نیشاپور زنی پارسا و پرهیزکار از خانواده‌یی محترم و معتبر به‌نام ایشی نیلی می‌زیست که پارسایی و پرهیزکاری او چنان بود که چهل سال از خانه بیرون نشده و حتی به‌گرمابه نرفته بود. هنگامی که او خبر مجالس شیخ را شنید تصمیم‌گرفت کنیزش را به‌آنجا فرستد تا وی هر چه در آنجا شنود به‌او بازگوید. کنیزك پیر بدانجا رفت و از مواعظ شیخ تنها یک رباعی به این مضمون در خاطرش ماند:

من دانگی سیم داشتم حبه کم[۳۳] — دو کوزهٔ می‌خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربط من نه‌زیر ماندست ونه بم — تا کی گویی قلندری و غم و غم

یعنی عیاش پیشه در چنین حالی نیز خاطر مکدر نمی کند و به‌همه چیز خرسند است. وقتی پیرزن این اشعار به کدبانو بازگفت، وی به‌هراس افتاد وگفت: «برخیز و دهان بشوی. کسی که این سخن‌گوید او را زاهد توان‌گفت!» چشمان زن در ازای این ناباوری به‌شیخ بسختی دردگرفت و تنها در اثر کرامات ابوسعید بهبود یافت.[۳٤]

این روایت به‌روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار چنین اشعاری (رباعی) را در خور شأن شیخ نمی‌دانستند و آن را سبک مغزی و دور از اخلاق می‌پنداشتند. می‌توان فکر کرد که این‌گونه اشعار در آن زمان بیشتر ثمرهٔ ساخته‌های مردم بوده است. این نکته نیز همانند اشارهٔ جالب دیگر زندگینامه، این واقعیت روشن را بخوبی ثابت می کند که پیدایش و سرچشمهٔ رباعی از تازی نیست.

حکایت می کنند، که شیخ ابوسعید هنگامی که در بازار نیشاپور ازکنار یک برده فروش می‌گذشت، شنید که چگونه کنیز جوانی چنگ می‌نواخت و این

۳۲. همانجا. ۳۳. دانگ ـ یک‌هشتم درهم، حبه معمولاً یك دهم دانگ.
۳۴. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۳۴ - ۳۵.

اشعار ترنم می کرد:

امروز دراین شهر چو من یاری نی — آورده به‌بازار و خریداری نی
آنکس که خریدار، بدورایم نی — وآنکس که‌بدورای، خریدارم نی[۳۵]

تردیدی نیست که این رباعی بدیهه‌گویی و شکلی است که تا امروز نیز ایرانیان و تاجیکان احساسات خود را با آن بیان می‌دارند. ضمناً، بین رباعی که پیشتر آمد و این ترانه، براستی تفاوتی نیست؛ و رباعی موعظهٔ ابوسعید نیز از ساخته های مردم سرچشمه داشته است. شیخ در بارهٔ یک رباعی‌دیگر خودگفته است که آن را «بشر ابن یاسین» یکی از شاگردانش به‌وی داده است:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد — احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر برتن من زبان شود هرمویی — یک شکرتوازهزار نتوانم کرد.[۳۶]

این نیز همان شکل خلقی است، اما مضمون آن نشان می‌دهد با آن که ازساخته‌ های مردم است، برای مجالس صوفیه پرداخته شده است.

در میان اشعاری که ابوسعید در مجالس خود به‌کار برده است، پا به‌پای رباعی غزل نیز هست، که از لحاظ ویژگی خود به‌اشعار عربی که در بالا بررسی کرده‌ایم، همانندی دارد:

از دوست به هرچیز چرا باید آزرد — عین‌عشق‌چنین باشدگه‌شادی‌وگه‌درد
گرخوار کندمهتر، خواری نکندعیب — چون بازنوازد، شودآن داغ جفا سرد
صدنیک‌به یک‌بدنتوان کردفراموش — ازخار بد اندیشی‌خرما نتوان خورد
اوخشم همی‌گیرد، توعذر همی‌خواه — هرروز به‌نویاردگرمی‌نتوان کرد.[۳۷]

مانندی این غزل با اشعار عربی که در بالا آمد بخوبی به‌چشم می‌خورد. اما ابوسعید خودش شعر نمی‌گفت و این مطلب ازگفته های خود او پیداست. روزی او در پشت نامهٔ درویشی این بیت را نگاشت:

چون‌خاک شدی خاک‌ترا خاک شدم — چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

۳۵. پیشین، ص ۷۵. ۳۶. پیشین، ص ۵۰. ۳۷. پیشین، ص ۴۵ - ۴۶.

و سپس رو به‌مریدان گفت:

ما هرگز[۳۸] شعر نگفته‌ایم.[۳۹] آنچه از زبان ما می‌شنوید از مردان سترگ است و بخش اعظم آن از ابوالقاسم بشر[ابن یاسین] است.[۴۰]

جامی سال ۳۰۸ هجری(سال ۹۲۰ — ۹۲۱ میلادی) را سال مرگ این شیخ می‌داند، اما چون ابوسعید در سال ۳۵۷ هجری(سال ۹۶۷ میلادی) به‌دنیا آمده و در کودکی و حتی در جوانی با شیخ دمخور بوده است، این تاریخ به هیچوجه درست نیست. اما در صورت درست بودن این تاریخ نیز بخوبی روشن است که در مجالس مشایخ در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری(سدهٔ دهم میلادی) اشعاری به‌فارسی می‌خوانده‌اند. همهٔ نمونه‌های این اشعار دارای ویژگی یکسانی هستند: ساده، طبیعی و نزدیک به‌آثار مردمی. این ویژگی کاملا مفهوم است، زیرا اگر در مجالس مشایخ گاهی خواص و توانگران نیز حضور یافته باشند، بیشتر حاضران همواره از پیشه‌وران و بازرگانان کوچک، بیسواد، و یا کم‌سواد بوده‌اند. شیخ می‌بایست مجالس خود را در سطح آنها نگاه دارد و زبان او مفهوم باشد. فیض گرفتن از آثار مردمی و تلاش برای نزدیکی به‌آن، از همین‌جاست. به شنوندگان باید آن چیزی داده می‌شد که برای آنها مفهوم باشد. غیر تصنعی بودن، سادگی، و حتی عوامانه‌بودن زبان، بحر سهل شعر و آوردن نمونه‌های نزدیک به درک و فهم مردم از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. بازی ظریف باواژه‌ها که ویژهٔ منظومه‌های درباری بود و تبحری که در ساختن چنین اشعاری به‌کار می‌رفت و از ویژگیهای آن بود، در اشعار تصوف وجود

۳۸. هرگز- درمتن چاپی بغلط هرکرا. ۳۹. نگفته‌ایم- درمتن چاپی بغلط بگفته‌ایم.

۴۰. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۵۴. بدین سان نمی‌توان کهنترین اشعار تصوف را به زبان پارسی ازشیخ ابوسعید دانست. دربارهٔ قطعات مربوطهٔ هردو زندگینامهٔ ابوسعید برای نخستین‌بار در گزارش هیأت خاورشناسان وابسته به موزهٔ آسیایی آکادمی علوم در دسامبر ۱۹۲۱ اشاره کرده‌ام. پس‌از دوماه بعداز این گزارش کتابی از ر. آ. نیکلسن در لنینگراد به‌دستم رسید:

R. A. Nicholson, *Stadies in islamic mysticism* Cambridge, 1921

که در آن مؤلف نیز همین استنتاج را کرده بود. در نتیجه باید مقالهٔ او در *Encyclopedie de l'Islam* که در سال ۱۹۱۳ چاپ شده است اصلاح گردد. در بارهٔ لزوم این اصلاح دراثر نگارنده شرحی دربارهٔ ادبیات فارسی، لنینگراد، ۱۹۲۸، ص ۵۵، اشاره شده است.

ندارد و در مقابل، تلاش برای دارا بودن عالیترین احساسات و تأثیری ژرف بر احساس به‌چشم می‌خورد و پرهیجان بودن، به‌الحان درآوردن واژه‌ها، تکرارها و تشابه‌ها، قوافی ژرف و بکاربردن پیاپی ردیفهای طویل از همین‌جا بر می‌خیزد. غزلیات صوفیه در دوران بعد نیز همین ویژگی‌را نگاه می‌دارد. و این نکته را می‌توان مثلا با این رباعی خواجه‌عبدالله انصاری (۳۹۷—۴۸۲ هجری/ ۱۰۰۶—۱۰۸۸ میلادی) شیخ هرات اثبات کرد:

مست توام از باده و جام آزادم صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی ورنه من‌ از این هر دو مقام آزادم

متأسفانه ما دربارهٔ مجالس شیخ ابوسعید همینقدر می‌دانیم، که او در آنجا اشعاری ترنم می‌کرد، به‌پرسشهایی که از او می‌شد پاسخ می‌داد، و اعاناتی برای نیازمندان گرد می‌آورد. این مجالس‌را گویا کسی روی کاغذ می‌آورده است، زیرا در زندگینامهٔ او گفته می‌شود: «در حدود دویست مجلس او در دست مردمان است»[۴۱] یعنی به‌صورت نوشته در دستها می‌گردد. چنین نوشته‌هایی تا به‌حال پیدا نشده‌است اما نوشته‌های مجالس مؤلف سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) در دست است، که به‌عقیدهٔ نگارنده تجسم زنده‌یی از ویژگی این مجالس می‌دهد و احتمالا با مجالس سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) تفاوت اندکی باید داشته باشد. اینها مجالس سعدی بزرگ هستند که با تحریر خود او باقی مانده است. بابخش اصلی یکی از این مجالس آشنا می‌شویم. درمطلع قصیده‌یی است ملمع که در آن ابیات تازی و پارسی از پی‌هم می‌آیند و جایگزین یکدیگر می‌شوند. سپس نعت پیامبر است وضمناً خاطرنشان می‌گردد، که تمام پیامبران پیشین دستاوردهای خود را تنها مدیون آن حضرت هستند (نظریهٔ نورمحمدی). وسپس سعدی چنین ادامه می‌دهد:

[پیامبر (ص)] می‌گوید... من جاوز اربعین سنة فلا یغلب خیره بشره فلیتهجز من النار، یعنی هر آن کس که در این سرای فتور و متاع غرور که تو او را دنیا می‌خوانی سال او به‌چهل برسد و خیر او بر شر غالب نگردد و طاعت او برمعصیت راجح نیاید او را بگوی که رخت برگیر و

۴۱. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۵۵.

راه دوزخ درگیر. عظیم و عیدی و بزرگ تهدیدی که مرعاصیان احمد راست. عمر عزیز خود را به‌حبهٔ حرام فروخته و خرمن برآتش معصیت سوخته و بی‌قیمت به‌قیامت آمده. دلیل این کلمه را مثالی بگویم ودری ثمین از دریای‌خاطر بجویم. آن‌شمع را دیده‌ای که درلگن برافروخته‌اند و محبت او در دل اندوخته و طایفه‌ای به‌گرد او درآمده و حاضران مجلس با او خوش برآمده، هرکس به‌مراعات او کمربسته و او بربالای طشت چون سلطان نشسته، که ناگاه صبح صادق بدمد. همین طایفه بینی که دم دردمند و به‌تیغ و کاردگردنش بزنند. از ایشان سؤال کنند که ای عجب همه‌شب طاعت او را داشتید و چه‌شد که امروز فرو گذاشتید؟ همان طایفه‌گویند که شمع به‌نزدیک ما چندان عزیز بود که خود را می‌سوخت و روشنایی جهت ما می‌افروخت. اکنون چون صبح صادق تاج افق برسر نهاد و شعاع خود را به‌عالم داد، شمع را دیگر قیمت نباشد و ما را با او نسبت نه.

پس ای عزیز من این سخن را به مجاز مشنو که خواجگی دنیا برمثال آن شمع برافروخته است و طایفه‌ای که به‌گرد او درآمده‌اند عیال و اطفال و خدم و حشم اویند. هریکی به‌نوعی در مراعات او می‌پویند و سخن برمراد او می‌گویند، که ناگاه صبح صادق اجل بدمد و تندباد قهر مرگ بوزد. خواجه را بینی که در قبضهٔ ملک‌الموت گرفتار گردد و از تخت مراد برتختهٔ نامرادی افتد. چون به‌گورستانش برند اطفال و عیال و بنده و آزاد به‌یکبار از وی اعراض کنند. از ایشان پرسند که چرا به‌یکبار روی از خواجه بگردانیدید؟ گویند خواجه را به نزدیک ما چندان عزت‌بود که شمع صفت‌خود را درلگن دنیا می‌سوخت و دانگانه از حلال و حرام می‌اندوخت. عمر نفیس خود را در معرض تلف می‌انداخت و مال و منال از جهت ما خزینه می‌ساخت. اکنون تندباد خزان احزان بیخ عمرش را از زمین زندگانی برکند و دست خواجه از گیرودارکسب و کار فرو ماند. ما را با او چه نسبت و او را با ما چه مصلحت؟

حکایت

آورده‌اند که در باغی بلبلی برشاخ درختی آشیانه داشت. اتفاقاً موری ضعیف در زیر آن درخت وطن ساخته و از بهر چند روزه مقام و مسکنی پرداخته. بلبل شب و روز گردگلستان در پرواز آمده و بربط نغمات دلفریب در ساز آورده. مور به‌جمع نفخات لیل و نهار مشغول گشته و هزاردستان در چمن باغ به‌آواز خویش غره شده. بلبل با گل رمزی می‌گفت و با صبا در میان غمزی می کرد. چون این مور ضعیف نازگل و نیاز بلبل مشاهده کرد به‌زبان حال می‌گفت از این قیل و قال چه گشاید، کار در وقت دیگر پدید آید.

چون فصل بهار برفت و موسم خزان در آمد، خار جای گل بگرفت و زاغ در مقام بلبل نزول کرد، باد خزان در وزیدن آمد و برگ از درخت ریزیدن‌گرفت. رخسارهٔ برگ زرد شد و نفس هوا سرد گشت، از کلهٔ ابر در می‌ریخت و از غربیل هوا کافور می‌بیخت. ناگاه بلبل در باغ آمد و نه رنگ‌گل دید و نه بوی سنبل شنید. زبانش با هزاردستان لال بماند. نه گل که جمال او بیند و نه سبزه که درکمال او نگرد. ازبی‌برگی طاقت او طاق شد و از بینوایی‌از نوا باز ماند. فرو-مانده با یادش آمد که آخر نه روزی موری در زیر این درخت خانه داشت و دانه جمع می کرد. امروز حاجت به‌در او برم و به‌سبب قرب دار و حق جوار چیزی طلبم.

بلبل گرسنه ده روز پیش مور بـه دریوزه رفت. گفت ای عزیز سخاوت نشان بختیاری است و سرمایهٔ کامکاری. من عمر عزیز به‌غفلت می‌گذاشتم و تو زیرکی می کردی و ذخیره می‌اندوختی. چه‌شود اگر امروز نصیبی از آن کرامت کنی. مورگفت تو شب و روز در قال بودی و دمی به‌نظارهٔ بهار مغرور. نمی‌دانستی که هر بهاری را خزانی و هر راهی را پایانی باشد.

ای عزیزان، قصهٔ بلبل بشنوید و صورت حال خـود بدان جمله حمـل کنید و بدانید کـه هـر حیاتی را مماتـی از پی است و هـر

وصالی را فراقی در عقب. صاف حیات بی‌درد نیست، اطلس بقا بی‌برد فنانه. اگر قدم در راه طاعت می‌نهید، ان‌الابرار لفی نعیم برخوانید که جزای شماست و اگر رخت در کوی معصیت می کشید و ان‌الفجار لفی حجیم برخوانید که سزای شماست. در بهار دنیا چون بابل غافل نباشید و درمزرعهٔ دنیا به‌زراعت اطاعت اجتهاد نمایید که الدنیا مزرعة الآخرة. تا چون صرصر موت در رسد چون مور با دانهای عمل صالح به‌سوراخ گور درآیید. کارتان فرموده‌اند، بیکار نباشید تا در آن روزها که شهباز اذا وقعت الواقعة پرواز کند و پروبال لیس لوقعتها کاذبه بار کند و و کوس القارعه بجنباند و از تپش آفتاب قیامت مغزها در جوش آید و از هیبت نفخهٔ صور دلها در خروش، معذورباشی و پشت دست تحسر به دندان تحیر بندی که چنین روزی در پیش داری و جهد کنی که دراین ده روز مهلت زواده‌ای حاصل کنی و ذخیره بنهی که روز قیامت روزی باشد که خلایق زمین و ملائکهٔ آسمان متحیر و متفکر باشند و انبیا لرزان و اولیا ترسان و مقربان و حاضران مستعان.

گر به‌محشر خطاب قهر کنند — انبیا را چه‌جای معذرت است
پرده از روی لطف‌گو بردار — کاشقیا را امید مغفرت است

اگر امروز ازمزرعهٔ دنیا توشه‌برداری فردا به‌بهشت باقی فرودآیی.

کسی گوی دولت زدنیا برد — که باخود نصیبی به‌عقبی برد.[۴۲]

ویژگی این مجلس (به‌رغم بالا بودن سطح فنی اقتباس آیات و برگزیدن اشعار) کوشش در راه برنمایاندن و به کار بردن تمثیل همچون مطالبی اندرزدهنده است. بدون تردید در آثار مؤلفان کهنتر نیز چنین مثالها وگاهی اوقات هزلها و حکایات مردمی مقام والایی داشته و هدف از به کار بردن آنها نیز روشن است.

این هزلها و حکایات که همواره در بین مردم‌گسترش داشته، شنوندگان را به‌خود می کشیده و آنها را مسحور می کرده‌اند. شیخ با استفاده از این نکته، در زیر پوشش حکایات و امثله، پایهٔ نظریهٔ لازم را می‌گذاشت و درکنار موضوع اصلی موعظهٔ خود، به‌تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به‌آنچه که می‌خواست دست

۴۲. بنگرید: سعدی، کلیات، تهران، ۱۳۵۴، ص۱۱-۱۴.-م.

می‌یافت و تفسیر او به‌تفسیر اصلی امثله برای محافل بسیار وسیعی تبدیل می‌شد. در مجلس سعدی، مثال بلبل و مورچه که یکی از نیا کان «سنجاقک و مورچه» مشهور کریلف[۴۳] است. تفسیری می‌آید که‌گمان نمی‌رود از نگارش نخستین آن سرچشمه‌گرفته باشد. اما در پرتو سمت گیری کلی مجلس و استفادهٔ استادانه و بامهارت از آیات قرآن به‌نظر کاملاً به‌مورد می‌آید و بدون شک در آن زمان می‌بایست بر افکار ساده و دور از آلایش تأثیری ژرف داشته باشد.

در صفحات بعد هنگام بحث دربارهٔ خواجه‌عبدالله‌انصاری، خواهیم دید که در اثر او منازل نامعلوم که نیز احتمال دارد نوشته و یا مسودهٔ مجالس باشد، این‌گونه امثله جای بزرگی دارد. از همین‌جاست که به‌سوی‌گنجینه امثلهٔ جالب، سرگرم کننده و هوس‌انگیز گامی برداشته می‌شود. و این امثله‌گاهی پرشکوه است، گاهی مایهٔ نشاط و حتی دور از شرم،گاهی فاجعه‌آمیز است وگاهی رقت‌آور ولی همواره با آثار مردمی که در اشعار عطار، جلال‌الدین رومی و سایر مؤلفان تا عبدالرحمن جامی می‌بینیم، پیوستگی دارد.

دربارهٔ همهٔ اینها بعدها و به‌موقع خود سخن خواهیم‌گفت.[۴۴] در اینجا تنها به‌یادآوری یک مطلب عمده می‌پردازیم و آن این است که همهٔ ادبیات پرتنوع وگوناگون بعدی تصوف از مجالس سرچشمه‌گرفته و از آن برخاسته است و همین امر است که خطوط اساسی و مشترک این ادبیات را معین می کند.

این ادبیات که در محافل شهرنشین پدید آمده و برای‌گروه وسیعی پرداخته شده بود، در برابر ادبیات بی‌روح خواص ایستاد. با آن که منظومه‌های تصوف همواره انباشته از روح عرفانی است، ولی پیوستگی آن با مردم و مردمی‌بودن آن وگرایش انتقادی نسبت به‌اشراف فئودال به‌آن رمق و جان و نیروی حیاتی بیشتری داده است. اشعار صوفیه تا اندازه‌یی به‌ما امکان می‌دهد که دربارهٔ ادبیات تودهٔ مردم داوری کنیم و اگر دربارهٔ قدرت بدیع بسیاری از آثار شعرای تصوف هم‌سخنی

۴۳. ایوان اندریوویچ کریلف (۱۷۶۹-۱۸۴۴)، نویسندهٔ قرن ۱۸ روس و یکی از قافله‌سالاران ادبیات بزرگ کلاسیک روس است وحکایات او از زبان جانوران همانندی بسیاری با کلیله و دمنه دارد.-م.

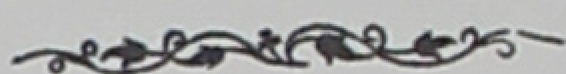
۴۴. ادامهٔ این مطلب نگارش نیافت. رجوع کنید به‌فصل خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران .ه .ت.

نرود، همین ویژگی به‌تنهایی به‌آن ارزشی بس بزرگ می‌بخشد.

اما مؤلفان تصوف خدمت بزرگ دیگری نیز کرده‌اند: هنگامی که توفان یورش مغولان، ایران وآسیای میانه را فراگرفت وتختهای جهانداران شکاف برداشت و فروریخت و اشعار درباری خاموش شد، دیگر کسی نبود که او را ستایش کنند و مدحش‌گویند، زیرا برای خانهای مغول قصاید پرطمطراق آنهم به‌زبانی نامفهوم لازم نبود. خلعت و بخششی‌نیز درکار نبود و قصیده‌سازان هم نبودند، زیرا بسیاری از آنها هنرشان را دراین راه بکار می‌بردند که بخشش بخواهند و در آن روزگار دیگر سخنی برای‌گفتن نداشتند. اما شعرای تصوف در آن سالهای سخت، خاموش نماندند. تالار خطابهٔ آنها یعنی مردم برجای بود، زیرا دودمانها را توانسته بودند براندازند اما مردم را نمی‌شد نابود کنند. بودند کسانی که شعرای تصوف برای آنها شعر بگویند وگذشته از آن، این مردم اکنون بیشتر به‌آنان نیاز داشتند، زیرا تاراج و تالان شده بودند و ستم برآنان رفته بود و می‌خواستند سخنی بشنوند که به آنان آرامش و تسلی دهد. شاعر تصوف از عشق به‌نزدیکان دم می‌زد و وحدت را می‌آموزانید، و به‌جای تن‌ها درفکر خویشتن بودن، مردم را به‌حمایت و پشتیبانی‌از یکدیگر فرا می‌خواند و حفظ جان، مصالح همگان را در پیش‌رو قرار داده بود.

نمی‌دانیم که در آن عصر خواننده در مورد این‌گفته‌ها چه‌وا کنشی داشته است، اما یک نکته بخوبی روشن است و آن این که اینها مؤلفانی بودند که در آن روزگار بهترین سنتهای ادبیات فارسی را نجات دادند و آن را تا سده‌های هشتم و نهم هجری (سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی) رسانیدند و به‌ادبیات فارسی امکان دادند که ادبیات جهان را با آثاری کلاسیک همچون غزلیات جاویدان حافظ و تألیفات‌گوناگون عبدالرحمن جامی پرمایه‌تر سازد.

بدون مطالعهٔ ادبیات تصوف، نمایانیدن زندگی فرهنگی مشرق اسلامی در سده‌های میانه امکان‌ناپذیر است. بنیادگزاران ادبیات تصوف، تا آغاز سدهٔ بیستم هم تأثیر خود را بریک سلسله از ادبیات خاورزمین حفظ کرده بودند. اینها ما را وامی‌دارد تا به‌ادبیات تصوف توجه بیشتری کنیم. بعلاوه، مؤلفان بزرگ مشرق اسلامی بجز افرادی انگشت شمار، تقریباً همگی به‌گونه‌یی با تصوف ارتباط داشته‌اند و بدون آشنایی با این ادبیات نمی‌توان آنها را به‌طور کامل درک کرد.



لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف

مسألهٔ پیدایش شعر درفارسی نوین، یکی از دشوارترین مسائل ادبیات ایران است که خاورشناسان دیرگاهی است درحل آن می کوشیده‌اند. اما تا کنون تمام کوشش هایی که در این راه به کاررفته بی‌ثمر بوده‌اند. منابع، تقریباً مهر خاموشی برلب، و یا تنها به‌افسانه‌هایی توجه دارند که ساخته و پرداخته شده‌اند؛ آثار مربوط به‌مراحل آغازین این ادبیات تا زمان ما نرسیده‌اند و دربین بازمانده‌های آثار ادبی پارسی‌میانه [پهلوی —م.] تا این زمان حتی یک‌سخن منظوم یافت نشده است.[1] اما این مسأله، یگانه معمای ادبیات ایران‌نیست. متأسفانه (یااینکه خوشبختانه برای پژوهشگران) ادبیات ایران مسائل فراوانی ازاین‌گونه درخود دارد و تنها به‌این علت که این مسائل بسیارکم مطرح شده‌اند، ماناچاریم تا اندازه‌یی با سهل‌انگاری به‌آنهابنگریم و چشمان خود را به‌روی ضعف خویش ببندیم. کافی است یادآور شویم که ما هنوز در وضعی نیستیم که با اطمینان دربارهٔ مکتبها، جهات و سمت‌گیریهای ادبیات ایران صحبت کنیم؛ تقریباً مسألهٔ‌تناسب آثار برخی مؤلفین بزرگ را به‌پژوهش درنیاورده‌ایم و حتی تلاش نکرده‌ایم که آنها را در چهارچوب دوران و زمان خود آنها بررسی کنیم و تجسمی از واقعیت تاریخی پدید آوریم.

سخن کوتاه، باوجودی که تا اندازه‌یی به‌مؤلفان تذکره‌های گوناگون که مهمترین مآخذ ماهستند از بالا می‌نگریم، از لحاظ روش تحقیق با روش تحقیق قرون وسطایی فرق چندانی نداریم.[2]

البته حل همهٔ مسائلی که بررسی ادبیات ایران در برابر ما می‌نهد، کاری

۱. این نظریه کهنه شده وخود یوگنی برتلس نیز درآثاربعدی خودآن را ردکرده است. چنانچه بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص۷۴-۷۵، ۸۹ (به‌زبان روسی) ه.ت.

۲. طی پنجاه سالی که از زمان نگارش این مقاله سپری گردیده، درخاورشناسی و از جمله در خاورشناسی شوروی، دراین باره کارهای بزرگی صورت گرفته است ه. ت.

است نه آسان و مستلزم کوشش و فداکاری زیاد. ایرانشناسان باید مدتها وقت صرف آن کنند تا اینکه بتوانیم شالودهٔ محکمتری در زیر پای خود حس کنیم. ولی در هر صورت در این زمان می‌توان و باید بر نقاط رنجورتر روشنی انداخت، آنها را پرده‌پوشی نکرد و برعکس در برابر تمام جهان آشکار نمود تا اینکه از پراکندگی نیروها پیش‌گیری شود و توجه پژوهشگران آینده به‌سمت لازم معطوف گردد. بعلاوه، مسأله‌یی که بخوبی مطرح گردیده باشد، در بیشتر موارد خودش به‌پاسخ می‌انجامد و از این‌رو تلاش برای طرح دقیق این مسائل می‌تواند نتایج بسیار و بسیار محسوسی به‌بار آورد.

مسألهٔ پیدایش اشعار تصوف در زبان پارسی، در زمرهٔ این مسائل است. در بیشتر آثار مربوط به‌تاریخ ادبیات فارسی، به‌سادگی از این مسأله می‌گذرند وتنها به‌پاسخی اکتفا می‌ورزند که در نخستین برخورد با اندیشه‌یی انتقادی عملاً روشن می‌گردد که این پاسخ به‌هیچوجه رضایتبخش نیست: پیدایش نظم تصوف را با نام ابوسعید میهنه‌ای مربوط می‌دانند، زیرا چند رباعی با نام او تا زمان ما رسیده است.[۳] ایرانشناس بزرگی چون هرمان اته که نخستین ناشر این اشعار بوده، ظاهراً در درستی تعلق آنها به‌ابوسعید میهنه‌ای تردید نداشته است، اما پس از چاپ زندگینامهٔ ابوسعید به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی‌گمان نمی‌رود بتوان با اعتماد به‌آن نگریست.[٤]

نگارندهٔ زندگینامه، به‌نقل از زبان نوادهٔ ابوسعید، تنها یک بیت و یک رباعی را از آن ابوسعید می‌داند. به‌گفتهٔ مؤلف زندگینامه، اشعار دیگری را که در مجالس ابوسعید به‌او نسبت می‌دهند، سربه‌سر از آموزگاران معنوی وی بوده است. البته باور نداشتن به‌گواهی مؤلف زندگینامه و رد آن وسوسه‌انگیزتر می‌بود و دراین صورت رباعی و قطعات جداگانه‌یی که به‌ابوسعید نسبت داده می‌شود، می‌توانست بهترین نمونهٔ نخستین تلاش محجوبانه در شعر تصوف باشد.

اما گفته‌های مؤلف زندگینامه در اثری دیگر، یعنی در دیوان باباکوهی شیرازی که خوشبختانه تا زمان ما رسیده است، مورد تأیید قرار می‌گیرد. در این اثر

۳. Ethé, *Die Rubâ'is* سپس پژوهشگران بر ۹۲ رباعی که اته گردآوری کرده بود ۵۱۲ رباعی دیگر نیز افزودند.

۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ حالات و سخنان ابوسعید.

اصطلاحات نظم تصوف را در حد شکوفایی خود و با همان معانی شرطی می‌بینیم که در همهٔ شعر بعدی تصوف به کار رفته است. دیوان باباکوهی اثبات کاملاً قاطع این نکته است که شالودهٔ نظم تصوف مدتها پیش از سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) ریخته شده است. این تصور که باباکوهی بنیادگذار نظم تصوف باشد، ناممکن است؛ زیرا او استعاراتی را به کار می‌برد که از پیشینیانش به‌او رسیده است.[۵] در عین حال او معاصر (حتی تا اندازه‌یی رقیب) ابوسعید است و در نتیجه نقش ابوسعید در ایجاد وگسترش نظم تصوف ناگزیر می‌بایست نقشی درجهٔ دوم ارزیابی شود. ابوسعید ایجاد کننده و آفرینندهٔ شعر تصوف نبوده بلکه تنها انتقال‌دهنده وگسترش دهندهٔ آن بوده‌است

لحظهٔ پیدایش این نمود ویژهٔ ادبی را که بر تمام آثار منظوم ایران تأثیر گذاشته و اهمیت خود را تا امروز نیز نگاه داشته است، بایستی ژرفتر جستجو نمود. به‌عقیدهٔ نگارنده اگر ما دراین جستجو به‌پدیده‌یی که اصطلاح سماع دارد و از نمایان‌ترین ویژگیهای تصوف است بازگردیم، به‌خطا نرفته‌ایم.

سماع (به‌معنی شنیدن) —ترنم اشعار با همراهی موسیقی در مجالس صوفیه (که بعداً پایکوبی نیز به‌آن افزوده شد) بوده است، که باگذشت سده‌ها به ذکر مشهور درویشان تبدیل‌گردیده و در همهٔ جهان اسلام‌گسترش یافته است.

سماع یکی از مسائل حساس و پیچیدهٔ تصوف است که متداول ساختن آن انگیزهٔ خشم شدید فقهای اهل سنت و مؤمنین متظاهرگردید و آنها صوفیان را به الحادی تازه متهم کردند وحتی مورد پیگرد قرار دادند. با این همه، سماع پیروز شد و پایدارگردید و رشد یافت و تمام تلاشها برای پیش‌گیری از آن با ناکامی مطلق روبرو شد. روشن است که ادبیات فراوانی با مفهوم سماع وابستگی دارد. تقریباً در همهٔ آثار بزرگ تصوف، ازقدیمترین دوران، فصلهای جداگانه‌یی دربارهٔ توجیه این رسم دیده می‌شود. حتی کتبی نیز دربارهٔ سماع بوده است. چنانچه به‌گفته جلابی محقق خستگی‌ناپذیر و ستایشگر تصوف، شیخ ابوعبدالرحمن السلمی تحقیق ویژه‌یی زیر عنوان کتاب‌السماع[۶] نگاشته است.

۵. اسرارالتوحید، ص ۲۶۳؛ نیز مقابله شود با: ژوکوفسکی، حالات و سخنان ابوسعید.
۶. جلابی، ص ۴۰۱.

متأسفانه، همهٔ کسانی که تاریخ تصوف را نگاشته‌اند، با این که دربارهٔ سماع مطالب بسیاری نوشته‌اند، برای یافتن زمان آغاز این رسم تلاش نکرده‌اند. البته، تقریباً در همه‌جا این تذکر و اشارت را می‌توان یافت، که این سنت از دوران پیامبر بوده است و آن حضرت را به‌الحان نیکو رغبت بوده است[۷] و این اشارات با احادیث دارای اسناد معتبر تأیید می‌گردد. اما، ما به‌خوبی آگاهیم که رسم بهره‌جستن از احادیث ساختگی همچون حربه‌یی در مناظرات فقها به کار می‌رفته است و قائل شدن اهمیتی بزرگ برای این‌گونه احادیث دست کم نشانهٔ دوری از احتیاط است. تنها در صورتی که این مسأله همه‌جانبه مورد بررسی قرارگیرد می‌توان با اطمینان بیشتری دربارهٔ آن ابراز نظر کرد، اما فعلاً نگارنده تنها فرضیه‌یی علمی در میان می‌گذارد که می‌تواند تا اندازه‌یی سودمند باشد.

شک نیست که رسم قرائت قرآن به‌آواز (بالحان) در نخستین سده‌های پیدایش اسلام پیدا آمده است. این امر که همهٔ مراجع معتبر این رسم را نه‌تنها روا بلکه پسندیده می‌دانند[۸] تأیید روشنی است براین گفته. برای اثبات، معمولاً این حدیث می‌آید که لکل‌شئی حیلة و حیلةالقرآن الصوت الحسن.[۹] استنتاج تأیید لحن خوش و ستایش از ترنم که ضمناً همواره در جنوب غربی آسیا مورد علاقه بوده‌است، از همینجا به‌عنوان معلول سرچشمه می‌گیرد. در اینجا شرح حکایات مربوط به‌سلطهٔ آواز انسان برانسان و جانوران و طبیعت را نمی‌آوریم. این حکایات به‌اندازهٔ کافی در همهٔ آثار ادبی جهان اسلامی از کشف‌المحجوب جلابی تا گلستان سعدی هست.

طبیعی است که این سلطهٔ نوا و نغمه برانسان نمی‌توانست توجهٔ صوفیان را که‌گرایش بزرگی به‌طرح مسائل روانشناسی داشتند و از دستاوردهای علم ودانش برای نیل به‌هدفهای ویژهٔ خود بهره می‌گرفتند، برنینگیزد. نیل به‌حال یعنی فروغی آنی که به‌بهای دور کردن نگاه و اندیشه از دنیای خارج تابیدن می‌گیرد، یکی از

۷. چنانچه امام ابوحامد محمدابن محمد غزالی، در کیمیای سعادت می‌نویسد: «چنانکه رسول‌علیه‌السلم درخانهٔ ربیع بنت مسعود شد، آن کنیزکان دف می‌زدند وسرود می گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت خاموش باشید، همان که می گفتید بگویید.» بنگرید: کیمیای سعادت، چاپ تهران. سال ۱۳۱۹ ص ۳۷۹ تا ۳۸۹.-م.

۸. ما در ترسیم مجالس شیخ‌ابن‌الجوزی و ابن جبر (بنگرید: *Wright*, P. 222 sq) تصویر جالبی از این کار مشاهده می کنیم.

۹. قشیری، رسالات، ص ۱۸۰.

مهمترین لحظات در زندگی عارف صوفی است. صوفیان نمی‌توانستند نبینند که این حالت وجد غالباً در دقایق هیجان ناشی از شنیدن نوای موسیقی دست می‌دهد. لازم می‌آمد که این نوا و نغمه از مراسم و آداب‌گردد و پیدایش آن از نظر سنت قانونی شود. در اینجا بود که اصطلاح سماع پدیدار شد و بابه کار بستن این اصطلاح ممکن‌گردید که شالوده‌یی قانونی برای این‌نوآوری ریخته شود. نگارنده به‌دوران پیدایش این اصطلاح کاری ندارد اما در هر صورت این اصطلاح در واژه‌نامهٔ حلاج هست؛[۱۰] پس در سدهٔ سوم هجری به کار می‌رفته است. مفهوم این واژه به‌خودی خود تیره و ناروشن است و می‌تواند شامل شنیدن هرچیز از قرائت متن، تا نغمهٔ موسیقی باشد. اقتباسی که از حلاج شده است نمایشگر کاربرد ویژهٔ آن است: شنیدن با معنی *Auditio Beatifica* (شنیدن فرح‌زا) و موازی با *Visio* (تماشا) رؤیة که عنصری است مورد بحثی پایان‌ناپذیر.

از اینجا گذاری کاملاً طبیعی به«شنیدن قرآن» یعنی به‌مفهوم این‌اصطلاح، امکانپذیر است که از نظر الهیات اسلامی می‌تواند به‌عنوان توجه به‌ندای حق تعبیر گردد. دراین صورت چنان می‌ماند که سماع به‌شنیدن مطلق و موازی با قرائت مطلق قرآن تقسیم می‌شود. وچون اصطلاح سماع در مفهوم نخست خود شامل شنیدن نغمهٔ موسیقی نیز هست، پس‌گذار به‌موسیقی به‌آسانی صورت می‌گیرد. صوفیان کوشیده‌اند با روایات گوناگونی دراین‌باره که گویا پیامبر با کمال میل و رغبت به‌ترنم اشعار... گوش می‌داده‌اند، موقع خود را تحکیم بیشتری دهند.[۱۱]

بدین‌سان موسیقی به‌رسوم صوفیان راه یافت. و مراد از موسیقی، موسیقی نوا و آواز است که در موسیقی خاورزمین همواره نقش برتر را داشته است. مسألهٔ اجراکنندگان به‌میان آمد و دراینجا در مراحل نخست ناچار به‌استفاده از افراد حرفه‌یی یعنی خوانندگان زن و مردی می‌شدند که دارای برنامهٔ معینی بودند واین برنامه اساساً از غزلیات نشاط‌انگیز تشکیل شده بود. در رسالات تصوف به‌اشعاری که مایهٔ وجد نمایندگان برجستهٔ صوفیه بوده است، اشارات بسیاری‌هست. می‌دانیم

۱۰. رؤیةالحق والسماع منه (مشاهدهٔ حق وشنیدن او) طبق تفسیر سلمی (بنگرید: Massignon, *Lexique*, App., p. 38). در قرآن اصطلاح سماع دیده نمی‌شود، اما احتمال ارتباط آن با اصطلاحات قرآن هست، زیرا فعل سمع در قرآن فراوان به‌کار رفته است.

۱۱. عوارف‌المعارف، ج۲، ص ۱۰۴؛ ۱۱۵.

که شخصیتهای بزرگی چون جنید، ذوالنون، و دیگران رغبت و شوقی فراوان به سماع داشته‌اند[۱۲] و شبلی از شنیدن ترانهٔ زیر به‌وجد می‌آمده است.

اسائل عن سلمی فهل من مخبر یکون له علم بها این تنزل[۱۳]

ترجمه: من از سلمی می‌پرسم آیا کسی هست که از او آگاه باشد وبداند به کجا منزل می‌کند؟

این سطرها از نصیبه‌یی معمولی است که همانند آن در شعر عرب فراوان است. پس می‌بینیم که چنین اشعاری در محافل صوفیه از تأیید برخوردار بوده‌اند.

در اینجا نمی‌توان به‌نقش یکی از نخستین زنان صوفیه به‌نام رابعه عدویه اشاره نکرد که طبق روایات پیش ازگام‌نهادن در راه تصوف خواننده‌یی حرفه‌یی بوده است.[۱۴] در اشعار شایان توجهی که سهروردی به‌او نسبت می‌دهد، اشاراتی به‌ویژگیهای حرفهٔ او می‌بینیم:

انی جعلتک فی‌الفؤاد محدثی وابحت جسمی من‌اراد جلوسی
فالجسم منی للجیس مؤانس وحبیب قلبی فی‌الفؤاد انیسی[۱۵]

ترجمه: بدرستی من تورا در دلم طرف گفتگو کرده‌ام و بدن خود را به کسی واگذار می کنم که می‌خواهد با من بنشیند. بدن من به کسی داده شده که مونس من است و یاردل من در پنهانگاه دلم با من دوستی دارد.

کار رابعه به‌خوبی نشان می‌دهد که درمجالس صوفیه در مراحل نخستین، از خوانندگان حرفه‌یی استفاده می‌شده است.[۱۶]

بدین‌سان، اشعار عاشقانهٔ خواص در همان نخستین سده‌های رشد و تکامل تصوف بوسیلهٔ صوفیان به‌کار می‌رفته و شعر از لوازم ضروری مجالس صوفیه بوده است. اما تجربه می‌بایست نشان دهد غزلیاتی که بطور تصادفی به‌جهان‌نگری تصوف راه یافته است، نمی‌توانسته همواره آنها را به‌مقصود رساند و بی‌شک اشعاری

۱۲. پیشین، ص ۱۰۴. ۱۳. پیشین، ص ۱۲۷.
۱۴. در تذکرةالاولیاء فریدالدین عطار آمده است: «... وگروهی گویند در مطربی افتاد». تذکرةالاولیاء، تهران ۱۳۳۶، ص ۶۶.-م. ۱۵. پیشین، ص ۱۲۴.
۱۶. برای مشاهده قرینهٔ جالب دیگری در این باره، بنگرید: عوارف‌المعارف، ج۲، ص ۱۱۰ (از زبان ابوطالب المکی): ادرکنا ابا مروان القاضی وله جواد یسمعن التلحین اعدهن للصوفیه.

که با منظوری خاص پرداخته شده‌اند می‌بایست بسی بهتر از این غزلیات تصادفی نیاز سماع را برآورد. از سوی دیگر ملکه و تجربه‌یی حاصل شده و مجلس برای پذیرفتن استعاراتی معین و تفسیر اشعار عاشقانه در روح علائم استعاری و رمزی آماده‌گردیده بود. تنها این کار مانده بود که این نمادها و استعارات درسیستم ویژه‌یی درآید و صوفیان آثاری موافق انگاره‌یی آماده به‌وجود آورند، که دیگر نیازی به‌تعبیر و ایضاح اجباری نداشته و طبق نقشهٔ غزل استعاری ساخته شده‌باشند.

هنگامی که تصوف در خراسان که در سده پنجم هجری مرکز آن نیشاپور بود بر زمینه‌یی ایرانی استوار شد، آداب و رسوم مربوط به‌آن نیز به‌آنجا راه یافت و تنها تغییراتی سازگار با شرایط محلی به‌آن افزوده شد.

اگر پیدایش تصوف (یا بهتر بگوییم نطفهٔ مجموعهٔ تعلیماتی که بعداً چنین نامیده شد) را در ایران با نام ابراهیم‌ابن‌ادهم (متوفی به‌سال ۱۶۰ــ۱۶۶ هجری/ ۷۷۶ــ۷۸۳ میلادی) وابسته کنیم، آنگاه بایدبپذیریم که تصوف در ایران در آغاز سدهٔ سوم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی)گسترش داشته است. فعالیت نخستین مبلغین تصوف در ایران پیش از همه دارای جنبهٔ خطاب و رجوع به وسیع‌ترین قشرهای مردم بوده است. می‌دانیم که در سدهٔ سوم هجری خراسان انباشته از مبلغین سرگردانی بود که از دهکده‌یی به‌دهکدهٔ دیگر می‌رفتند، سرپوشی سفید برسرداشتند وپوستی‌نادوخته برتن و بربالای صفه‌های چوبی مخصوصی به‌پند و اندرز می‌پرداختند.[۱۷] لازم بود برای این فعالیت، زبان خاصی پدید آید که برای همه مفهوم باشد و آمادگی ویژه‌یی راکه بدون آن مردم خراسان به سختی می‌توانستند زبان صوفیان عراق را درک کنند ایجاب نکند. می‌بایست زبان فارسی، زبان کوچه و بازار برای روشن‌گردانیدن ظریف‌ترین سایه‌های احساس که صوفیان عرب هم خود را وقف بررسی آنها کرده بودند، آماده شود. اما، نمی‌دانیم این کار چگونه صورت‌گرفت، زیرا هیچ نوشته‌یی از این کار صوفیان به‌جای نمانده و اگر چنین اثری هم وجود داشته، تا زمان ما نرسیده است. ولی دراین مورد نیز تردیدی نیست که تصوف می‌بایست ازشعر همچون مناسب‌ترین ابزار تأثیر بر روحیهٔ طرف‌گفتگو یاری بگیرد؛ و اما این شعر چگونه شعری بوده است؟ این شعر درمحافل

۱۷. بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 230.

ممتاز و برگزیده و در بین مهاجران تازی همان شعری بود که در عراق بود. اما برای عامهٔ مردم پیش از هر چیز، شعر به‌زبان محبوب مادری یعنی به‌زبان فارسی دری لازم بود. از سوی دیگر شعر فارسی، به‌گواهی اطلاعاتی که در دست است، تازه پدید آمده بود و نمی‌توانست همانند غزل پیشرفتهٔ عربی مفاهیم را به‌خوبی ادا کند. اما اشعار مردمی می‌بایست در همان روزگار نیز وجود داشته باشند، زیرا نمی‌توان مردمی را در نظر مجسم کرد که تأثرات و احساسات خود را در ترانه ابراز نکرده باشند. از این رو می‌توان چنین پنداشت که صوفیه درایران برای آراستن مجالس خود با نوا و نغمه ناچار بودند که به‌آثار مردمی متوسل شوند و از غزلیات عاشقانهٔ آنها بهره‌گیرند نه از اشعار ادبی.

در حقیقت، اگر کهنترین اثر غزل تصوف به‌زبان فارسی را با اثر همانند آن در ادبیات عرب بسنجیم، بی‌درنگ تفاوت بزرگ آنها را درمی‌یابیم. غزل تصوف فارسی به‌آثار تودهٔ مردم بسا نزدیکتر است و در آن بیشتر از منظومهٔ تکامل یافته و درخشان اما سرد صوفیان عرب به احساسات توجه شده است. این جنبهٔ ترانه‌یی غزل فارسی وگرمی و صداقت و صمیمیتی که در آن به‌چشم می‌خورد ویژگی خاص آن است که در تمام طول تکامل آن تا نزدیکترین زمانها به‌چشم می‌خورد.[۱۸] لطافت این غزل بویژه هنگام سنجش با غزلهای خواص و درباری فارسی که در همان مراحل نخستین در آن فن و تکنیک بر محتوا و مضمون برتری یافته بود، دیده می‌شود.

اما بهره‌گیری از کیفیت نغمه‌یی شعر همچون وسیله‌یی سکرآور، برای پدید-آوردن ساختگی حالت وجد، تنها یکی از ویژگیهای غزل صوفیانهٔ فارسی است. ما نمی‌توانیم به‌تکامل این غزل در مراحل نخست آن نظر بیفکنیم؛ اما بی‌تردید طرح فرهنگ واژه‌های نهادی و استعاری که در سدهٔ پنجم هجری آن را به‌شکل کاملاً تکامل یافته‌یی در دیوان باباکوهی می‌بینیم به‌سده‌های سوم و چهارم هجری باز می‌گردد. طرح نمادهای استعاری در برابر نظم تصوف، افق کاملاً نوینی گسترد. در آن زمان تصوف دیگر در اشکال معینی درخشانتر شده و نظریات فلسفی آن

۱۸. این جنبهٔ «ترانه‌یی» غزل صوفیه را و. آ. ژوکوفسکی در شرحی که در بارهٔ انصاری نگاشته است زیر عنوان ترانهٔ پیرهرات، آورده است.

اهمیت بیشتری پیدا کرده بود. جریان تقسیم به شریعت، طریقت، وحقیقت انجام پذیرفته بود و فعالیت ادبی روبه رشد، مطالبات جدی بیشتری در برابر صوفیه می‌نهاد.

هنگام بررسی سخنان پرحکمت مشایخ صوفیه، می‌بینیم که آنها چون واژگانشان اندك بود ناگزیر به‌تلاشی سخت بودند. طرح ویژهٔ روانشناسی به‌وسیلهٔ آنان تا فرجامین مرحلهٔ تکامل رسیده بود، اما برای ابراز ظریفترین سایه‌ها و زیر و بمهای احساس فردی این و یا آن تأثر، واژه‌های مشایخ بسنده نبود. سخنان پرحکمت برخی از صوفیه در پوشش اسرارآمیزی در شکل زبانی ساختگی است و غالباً شخص بیگانه و غیر صوفی نمی‌تواند به‌هیچ روی آن را درك کند. بویژه تشریح حال این فروغ عرفانی — که مهمترین ویژگیش، آنی بودن زمان و یا دقیقتر بگوییم بیرون بودن آن از زمان است، بسیار دشوار بود. آیا ممکن بود برای تشریح آنچه که واژه‌یی برای آن نبوده و اساساً غیر قابل وصف بوده، تلاش کرد؟ در اینجا ما با آن بخش روان انسانی سروکار داریم که روانشناسان غربی آن را ناخودآگاه می‌نامند. تلاش برای ثبت آنچه که از لحاظ سرشت خود بیرون از منطق و در حوزهٔ احساس است از راه اندیشه منطقی، وظیفه‌یی است ناشدنی.

اما آنچه که اندیشهٔ سختگیر منطقی نمی‌تواند انجام دهد، غالباً در رشتهٔ هنر، کاری است شدنی. هیچگونه تردیدی نیست دراین که ارزیابی ما از شعرتنها از مضمون و جهات ظاهری آن ناشی نمی‌شود. شعر مستقیماً بر احساس تأثیر می‌گذارد و درنتیجه می‌تواند لطیفترین سایه‌های تأثر را که با شیوهٔ دیگری نمی‌توان ثبت کرد بازگو کند. از این زمان، حال یکی از موضوعات مورد توجهٔ غزل صوفیه می‌گردد. برای تجسم حال رنگهای درخشان و پر طنینی یافت شد که این غزل را در تمام جنوب باختری آسیا پرآوازه کرد و آن را برای کسانی که در تلاش جستجوی پایهٔ علمی برای روانشناسی هستند به‌یکی از مهمترین رشته‌ها بدل ساخت. در دیوان باباکوهی اشعار بسیاری دربارهٔ این موضوع می‌بینیم و برای نمونه یکی از آنها را که کوتاهتر است می‌آوریم:[19]

۱۹. در ورقهای U، ۱۳۷، Z، ۱۱۸: ۱۱۸ (برای دیدن اهمیت رمزها بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی در بخش سوم همین کتاب).

دمید صبح سعادت به طالع مسعود
بداد طالع[۲۰] خورشید غیب رو به شهود

ز روی لطف سحرگه مفتح الابواب
دری ز وصل به رویم چو آفتاب گشود

چو طاق ابروی آن ماه مهربان دیدم
نبود چارهٔ جانم به جز رکوع و سجود

به‌طاق ابروی خوبان[۲۱] چوسجده‌ها می کرد[۲۲]
که عین یکدگر افتاد عابد و معبود

دلم چودید جمالی که جان زپرتواوست[۲۳]
یقین شدش که همین است عاقبت محمود

این شعر تجسم بارز و زنده‌یی از همان حال است که نظریه‌پردازان برای تشریح آن تلاشهای بی‌ثمری کرده بودند.

تنها یادآوری فرجامین کارکرد غزل صوفیه مانده است. یادآور شدیم که فلسفهٔ ویژهٔ تصوف در سده‌های چهارم تا پنجم هجری پدید آمد، و این که تنها دارای برخی مانندگی‌ها با اسلام، واز دید فقهای سنت، نوعی شعبده‌بازی بود. باز-نمودن اصول این فلسفه در رسالات نظری، دور از مخاطرات نبود وکشته شدن حلاج همچون نمونه‌یی، در یاد صوفیان نقش بسته بود. اما شعر امکان می‌داد که بی‌ترس از مجازات، دست به کار شوند و عبارات را با بهره‌گیری از ابهام و استعارات مرموز عاشقانه، پرده‌پوشی کنند. فرهنگ نمادهای مرموز، ابزار سودمندی برای صوفی بود و به‌او امکان می‌داد که افراطی‌ترین نظریات را بدون ترس از پیگرد تفتیش عقاید ابراز دارد. کشف استعارات مرموز کهنترین دیوانهای تصوف بابا کوهی، احمدجامی[۲۴] و عبدالقادرگیلانی[۲۵] در این باره پی‌آمد غیر منتظره‌یی دارد و نشان می‌دهد که در آثار این مؤلفان یک سیستم طرح شده و آمادهٔ فلسفی هست که اساساً با تفسیر و

۲۰. U نهاد طلعت ۲۱. U جانان ۲۲. Z کردم
۲۳. U جان زکوهی برد.
۲۴. نسخهٔ خطی در موزهٔ آسیایی (B 128) 176 h، چاپ سنگی، کانپور، ۱۸۸۴ میلادی.
۲۵. Ethé, *Catalogue of the India Office*, No 930 ، چاپ سنگی، کانپور، ۱۹۰۱ میلادی.

تعبیر مسائل در آثار فلاسفهٔ متأخر تصوف نظیر ابن‌العربی و صدرالدین قونوی تفاوت چندانی ندارد. در مسألهٔ چهارچوب فلسفی دیوانها ژرفتر نمی‌شویم، زیرا ما را از موضوع اصلی دور می‌سازد وگذشته از آن جای بیشتری را می‌گیرد. از این رو، به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم:

از آنچه‌گفته آمد، می‌توانیم آثار کهنترین صوفیان ایران را به‌چهار دستهٔ اصلی تقسیم کنیم.

۱) اشعار خواص که بیشتر دارای جنبه‌هایی‌عاشقانه‌اند وتنها به‌طور تصنعی مورد استفاده قرارگرفته و از لحاظ کارکرد خود می‌بایست همچون انگیزه‌یی نیل به حالت وجد را آسان کنند.

۲) شعر صوفیانهٔ ناب که از اصطلاحات نوع پیشین بهره برده و همان هدف را نیز دنبال می کرده است، اما در این مورد تأثیر آن بیشتر بوده، زیرا مقصودنهایی از این شعر شناخت شرایطی بوده که برای‌گذاشتن تأثرات گوناگون برروح شنونده در کار بوده است. یکی از اشکال این نوع شعر، شعری است که نقش ویژهٔ آن، باز-نمودن حالت درونی صوفی است و نمونه‌یی از آن را در بالا دیده‌ایم.

۳) شعری که هدف از آن بازنمودن نظریات مؤلف(یا استاد او) است وبرای این منظور اصطلاحات نوع نخست به‌کار رفته و نظر شاعر در آن به‌شکل پوشیده و استتار شده‌یی بیان می‌گردد.

۴) غزلیات آموزشی و تعلیماتی، که تنها چون از محافل صوفیه سرچشمه می‌گیرد، می‌توان آن را از اشعار تصوف به‌شمار آورد، زیرا اصطلاحات تصوف در آن به‌کار نرفته است و از عقاید کلی اسلامی برمی‌خیزد و با غزلیات مذهبی هیچگونه فرقی ندارد.

می‌بینیم در این طرح، که البته مانند هر ترتیب نظری دیگر، نمایشگر گروهبندیهای عمدهٔ ناب است، حماسهٔ تصوف وارد نشده است. در حقیقت، در نخستین مراحل پیدایش نظم تصوف ما به‌هیچوجه با حماسه به‌معنای راستین آن روبرو نمی‌شویم. البته این دلیل نیست که حماسه به‌هیچ روی وجود نداشته است و تنهابا اطمینان می‌توان این‌نکته‌را تأیید کرد که‌هنوزاثری ازاین‌گونه دردست‌نداریم.

حماسهٔ صوفیه از سنایی آغاز می‌گردد، که ما هنوز باید او را قافله سالار این نوع شعر بشناسیم. خدمت سنایی در پیشرفت نظم تصوف، بسیار بزرگ است و در

این کوتاه نمی‌توان آن را ارزیابی کرد. زیرا در اینجا ما باید با پدیدهٔ بغرنجی چون حرکت تصوف به‌پیشواز تودهٔ وسیع مردم و در هم آمیختن ادبیات آن با مطالب فراوان و بزرگ افسانه‌ها و روایات مردمی سر و کار داشته باشیم که با سنت رسمی وجه مشترکی نداشته است. بنابراین به‌بررسی غزل جای بیشتری داده‌ایم و برای تشریح حماسه در کار بود که تنها دربارهٔ کلیات سخن رود، که همهٔ ارزش تحقیق را از بین می‌برد، زیرا بررسی شعر صوفیه از این زاویه، تا کنون از طرف کسی انجام نگرفته و این مسأله درخور بحث دقیق‌تری است. به‌این دلایل، امکان نگارنده برای تبیین مطالبی که در این‌باره گردآوری کرده است از او سلب می‌شود و بایستی آنها را در مبحث جداگانه‌یی بررسی کرد.



خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران

۱

تصوف در ایران با سرعت شگفت‌انگیزی گسترش یافت. بخش اعظم مهاجران نظامی تازی که به‌خراسان کوچیده بودند، نخستین مبلغین این تعلیمات تازه بودند. در شمال ایران این مبلغین اساساً جندیها بودند که از بصره و کوفه آمده بودند و گرایشهای بسط بعدی نطفهٔ عرفانی موجود در قرآن را از میهن خود به‌همراه آورده بودند. در سدهٔ دوم هجری شیخ مشهور ابراهیم‌ابن‌ادهم که عربی اصیل از قبیلهٔ بنی‌تمیم بود، نخستین مکتب عرفانی را بنیاد نهاد. اما سرنوشت چنان بود که او کامیابی تعلیمات خود را در خراسان نبیند، زیرا شوق دانش‌اندوزی، او را به‌سرتاسر سرزمین خلفاء کشانید تا این که سرانجام در سال ۱۶۰ هجری (سال ۷۷۶ — ۷۷۷ میلادی)[1] در کوه لکام در نزدیکی لودیکیه چشم از جهان فرو بست. ولی شاگرد او شقیق بلخی توانست در بلخ پیروان او را که رفته‌رفته دایرهٔ آنها وسیعتر شده بود، گرد آورد. در سدهٔ سوم هجری صوفیانی را می‌بینیم که ایرانی هستند.[2] در نتیجه، این تعلیمات از مرزهای دایرهٔ تنگ کوچندگان تازی گامی فراتر نهاد و مورد استقبال گرم مردم بومی قرارگرفت.

۱. برای تفصیل بیشترمراجعه شودبه: Massignon, *Lexique*, P. 150 et passim؛ در نیکلسن (EI, Bd II, S. 460) ودر یاقوت (معجم، ج ۳، ص ۱۹۶) به‌گونه‌یی دیگر آمده است.

۲. مثلاً خاتم‌العصام (متوفی به‌سال ۲۳۷ هجری/ ۸۵۱-۸۵۲ میلادی) که در ادعانامهٔ خویش‌علیهٔ قاضی ری خودرا ایرانی (أنا اعجمی) نامیده است، بنگرید: شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۸۹. در بارهٔ ابوحفص‌الحداد (متوفی به‌سال ۲۷۰ هجری/ ۸۸۳-۸۸۴ میلادی) حکایت می کنندکه او زبان عربی نمی‌دانست (تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۲۶).

پیروان تازه تصوف، با شور بسیار علیه مروجین سنتهای رسمی برخاستند. به عقیدهٔ آنها، گردآوری احادیث راه درستی برای دستیابی بر نیکبختی آسمانی نیست. تلاش آنها برای پیروی از احادیث است و این تلاش بتدریج به‌پیدایش مکتب نوین تصوف در نیشاپور انجامید.[۳] اکنون دیگر تصوف در راه‌گسترش بیشتر نفوذ خود کوشش می کند و تعلیمات آن باید به‌طور عامه‌فهم باز نموده شود تا برای توده‌های مردم مفهوم باشد.

مجلس صوفیه توأم با سماع و ترانه برآن بود که شرکت کنندگان مجلس را بسرعت به‌وجد و حالی در آورد، که پیشتر در ولایات عربی خلفاء، نوعی غزل وابسته به‌نظم عاشقانهٔ کهن انگیزهٔ آن بود. صوفیان ایرانی می کوشیدند در این کار از پیشینیان عرب خود تقلید کنند اما در اینجا بامشکلی روبرو شدند که اعراب نمی‌توانستند آن را برطرف سازند. در این زمان نظم فارسی هنوز دارای سنتهای بعدی نشده بود،[۴] زیرا تازه به‌رشد آغاز کرده و فاقد سبک ویژهٔ خود بود. از این رو مشایخ صوفیه چاره‌یی نداشتند جز این که به‌اشعار مردم روی آورند و از همانجا رباعی‌را که شکل بسیار مورد پسند شعر فارسی برای آنها بود، برگیرند. سبک غزل عربی نیز اقتباس‌گردید و در آن بازنگری و موافق با ترانه‌های مردمی شد و بدین سان غزل عاشقانه و عرفانی خود ویژهٔ فارسی پدیدآمد که نقطهٔ مقابل نظم تصوف عربی است. نظم عربی در جستجوی بهره‌گیری سطحی است و تلاش دارد با نوآوریهای فنی، شنونده را در شگفت آورد.[۵] اما غزل تصوف در ایران پیش از همه ترانه‌یی پرطنین و آواز بوده که در بیشتر موارد توانسته مستقیماً بر روح تأثیر کند و حتی این توان‌را داشته است که احساس را بدون درك ژرف مضمون متافیزیکی آن متأثر سازد.[۶]

بدین‌سان، ایرانیان نمونهٔ آمادهٔ غزل را از شعر تازی گرفتند، آن را تغییر دادند و برای برآوردن نیاز خود، آماده ساختند. اما منظومهٔ آموزشی به‌شکل مثنوی وضعی دیگر دارد. تازیان بر این شکل نظم آگاهی داشته‌اند، ولی ایرانیان باید آن

۳. بزرگترین نمایندگان آن ملامتیه بودند.
۴. مقصود نگارنده شعر فارسی با بهره جستن از بحرهای عربی است.
۵. نمونهٔ آن قصاید بزرگ ابن‌الفرید است.
۶. این مسأله را در نوشتهٔ لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف ـ یادداشتهای شرقی، جلد اول، با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داده‌ام.

را خود پدید آورده باشند. مسألهٔ پیدایش چنین شعری را با تفصیل بیشتری بررسی می کنیم.

۲

گسترش تعلیمات تصوف معمولاً از دو راه صورت می‌گرفت: یکی، از راه اندرزهای زبانی مشایخ، یعنی از راه گفتگوی پیر و مرید یا گفتگوی گروهی به شکل وعظ و خطابه و یا از راه اشاعهٔ پیامهای مربوطه (موسوم به‌رساله). هردو راه برای این مبحث اهمیتی بسیار دارند. ترتیب دادن رساله بسیار زود آغاز شد و ما بر پیامهایی آگاهی داریم که دیرترین زمان نگارش آنها در آغاز سدهٔ دوم هجری بوده است.[۷] متأسفانه بیشتر آنهارا از روی عنوانهایشان می‌شناسیم و تنها اندکی از این آثار که تا زمان ما به‌جای مانده در نسخه‌های منحصر به‌فردی هستند، که به‌دشواری دسترسی بر آنها پیدا می‌شود.

در همهٔ این آثار، کوشش برآن است که رویهم‌رفته تا آنجا که ممکن است، مراحل گوناگون (مقامات) در راه تکامل عرفانی دقیقاً معین گردند و در بارهٔ پدیده‌های روانی مربوط به پاکیزگی اخلاقی، توضیح داده‌شود. بدین‌سان تحلیلی موشکافانه و ژرف روانشناسی‌شالودهٔ آنهارا تشکیل می‌دهد که موعظه‌یی اخلاقی نیز درپی‌آن است.

شکل این آثار، ساده، صریح و کلام منثور است و سجع (به‌تقلید از سبک قرآن) کمتر در چنین تألیفاتی یافت می‌شود و اگر در برخی جاهای آن اشعاری نیز

۷. ماسینیون (*Lexique*, P. 155 et Passim) پیامهای زیر را مربوط به‌مراحل آغازین رشد تصوف می‌نامد: ۱ـ سدهٔ دوم هجری ـ حسن بصری (متوفی به سال ۱۱۰ هجری ۷۲۸ ـ ۷۲۹ میلادی) مواعظ و روایات. ۲ـ سدهٔ سوم هجری ذوالنون‌المصری (متوفی به سال ۲۴۵ هجری / ۸۵۹ ـ ۸۶۰ میلادی) توضیح ترتیب احوال (ترتیب الاحوال)؛ آثار المحاسبی (متوفی به‌سال ۲۴۳ هجری/ ۸۵۷ـ ۸۵۸ میلادی) نظیر کتاب‌السر؛ کتاب الرعایة لحقوق‌الله و القیام بها و کتاب التوهم و کتاب الوصایا، الخراز (متوفی به سال ۲۸۶ هجری/ ۸۹۹ میلادی) وهژده اثر گوناگون الجنید (متوفی به سال ۲۹۷ هجری ۹۰۹ ـ ۹۱۰ میلادی).

جای داده شده باشد، این اشعار معمولاً همان غزل عاشقانه و عرفانی‌است که به‌آن اشاره کرده‌ایم و تأثرات عرفانی را توضیحی است مجازی در زیر پوشش اصطلاحات عاشقانه با استعاره و کنایه. نگارنده اشعاری از این دوران نمی‌شناسد که چنین موضوعی را بدون استتار و استعاره بیان کرده باشند. تنها می‌توان ابوالعطاء (متوفی به سال ۲۱۱ هجری/ ۸۲۶ – ۸۲۷ میلادی) را جدا داشت، اما اشعار او تنها بیان احساسات تند مذهبی است و در چهارچوب سنت به‌جای مانده و رنگ عرفانی‌ندارد. منظومهٔ تعلیمی در این زمان در تصوف عرب وجود ندارد واحتمالاً دلیلش این‌است که توضیح این نظریات در قصیده، که رایج‌ترین شعر در نظم تازی است، بسیار دشوار بوده است. برای چنین تلاش جسورانه‌یی شاعر می‌بایست شکل آزادتر و مناسبتری را بسازد که به‌او امکان بدهد بدون روبرو شدن با اشکالات بزرگ فنی، سیر اندیشهٔ خود را آزادانه بیان کند.

پس ازگذار به‌تألیفات صوفیان ایرانی، در اینجا نیز تکامل سریع آثار ادبی را مشاهده می کنیم. در زندگینامهٔ مشایخ از مؤلفان بسیار و از جمله خاتم‌العصام، احمدابن خضرویه، شاه‌ابن شجاع کرمانی و جز آنها نام برده شده است‌که البته از آثار آنها تا زمان ما چیزی نرسیده است. در تفسیرالحقایق، تفسیر بزرگ قرآن اثر ابو-عبدالرحمن‌السلمی مطالب فراوانی‌که از تألیفات نامبردگان اقتباس شده است، می-یابیم. گمان نمی‌رود با یاری‌گردآوری این مطالب از متن تفسیر، بتوان تجسم‌دقیقی از جهانبینی این مشایخ به‌وجود آورد. تنها می‌توانیم با اطمینان کامل تأیید کنیم که‌این آثار از لحاظ شکل، هیچگونه تفاوتی با پیامهای صوفیان عرب ندارند. این امر مفهوم است، زیرا بیشتر مشایخ ایرانی با پیشینیان عرب خود که نزد آنها تعلیم دیده بودند، ارتباطی نزدیک داشتند. حتی زبان تألیفات آنها زبان عربی بود که‌در طول صدسال اول بعداز تسخیر ایران تقریباً زبان رسمی ادب بوده است. پس روشن است که پیامهای این مؤلفان برای تودهٔ وسیع مردم نبوده و تنها دایرهٔ کوچک خوانندگان آگاه ازکتب علوم دینی را دربر می‌گرفته است.

گفتیم که مشایخ صوفیهٔ ایران بتدریج برای خود دایرهٔ وسیعتری از شنوندگان گرد آوردند. در نخستین سده‌های اسلامی، آغاز آشنایی با تصوف تنها پس از مطالعهٔ اساسی شریعت امکانپذیر بود، اما در سده‌های چهارم و پنجم هجری

مشایخ بسیاری بودند که دورهٔ علوم الهی را ندیده بودند و این امر را در مواعظ خود آشکارا اعتراف می کردند. نمونهٔ بسیار جالب توجهٔ چنین صوفیانی شیخ مشهور ابوالحسن خرقانی (متوفی به‌سال ۴۲۵ هجری/ ۱۰۳۳ــ۱۰۳۴ میلادی) مرید صادق بایزید بزرگ بسطامی است. بیانات او: وجدت‌الله فی‌صحبة حمادی یعنی کنت خربنده لما‌فتح هذاالامر[۸] (من در مصاحبت خرخسود خدا را یافتم یعنی من خرچران بودم که براین امر آگاه شدم)، ثابت می کند که او از قشرهای پایین مردم بوده وبه هیچ روی با دانش مکتب محدثان و مفسران آشنایی نداشته است. خوشبختانه‌اثری تا روزگار ما برجای مانده‌است که تصویر نسبتاً کاملی از زندگی و مواعظ این شخصیت شایان توجه به‌دست می‌دهد. این اثر موسوم است به نورالعلوم نگارش یکی‌از شاگردان خرقانی که متن کوتاه (و متأسفانه ناقص) آن از یک‌نسخهٔ خطی در موزهٔبریتانیا به دست آمده است.[۹] فصل نهم این اثر زیر عنوان فی‌الحکایات (ورق ۸ب) شامل چند حکایت است که مؤلف از ابوالحسن شنیده است. دراین فصل تعیین تسلسل منطقی امکان ندارد. سخنان پرحکمت بایزید، هزلهایی از زندگی نخستین مشایخ صوفیه، داستانهای تورات و قصص‌قرآن در اینجا به‌شکل ساده و مردمی خلاصه شده‌اند. برای نمونه این مثال کوتاه را می‌آوریم (ورق ۹ب):

وقتی موسی علیه‌السلام در مقام مناجات بود، خطاب شنید که یا موسی زنهاریء را نگاه‌دار. چون از آن مقام در گذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان. موسی آستین‌گشاد کبوتر در آمد. زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی به‌من بازده. گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاریء را نگاه‌دار. موسی دست دراز کرد تا پارهٔ گوشت ران برکند و به‌وی دهد. بازگفت یا موسی ندانی‌که گوشت پیغامبران بر ما حرام است. من عهد کردم کی وی را نگیرم.

۸. بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۱۹۴ ب. واژهٔ خربنده کـه در سخنان او دیده می‌شود می‌تواند شاهدی باشد براینکه سخنان او به فارسی بوده است و در کتاب سمعانی به عربی گردانیده شده است.

۹. برای شرح نسخهٔ خطی بنگریـد: Rieu, *Catalogue*, vol. I, P. 342 a (Or. 249) برای متن نورالعلوم بنگرید: بخش سوم این کتاب.

آنگاه باز بر هوا راست‌گرد سرموسی طواف می کرد. کبوترگفت یا موسی
مرا رها کن. گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد. کبوترگفت کسی که
عهد کند باز نگیرد و نشکند. کبوتر را رها کرد با باز (ورق ۱۰ الف)
جفت شدند و هر دو طواف می کردند. فرمان آمد کی یا موسی باز
جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد.[۱۰]

این داستان با تاریخ موسی که درقرآن آمده است هیچ ارتباطی ندارد و رنگ محسوس بودایی آن نشان می‌دهد که منشأ آن سرچشمهٔ دیگری بوده است که‌گمان نمی‌رود اکنون بتوانیم آن را باز نماییم. ولی برای نگارنده دراینجا مسألهٔ سرچشمهٔ این داستان مهم نیست بلکه هدف آن دارای اهمیت است. ویژگی مجالس صوفیه از زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر[۱۱] برای ما به‌خوبی روشن است. می‌دانیم که مشایخ، مواعظ خود را درمجالس، مشتاقانه با امثله و مقایسه‌هایی همراه می‌ساختند که هدف ازآن تفهیم بهتر آن اصول دینی بود که درک آن برای شنوندگانی که آمادگی نداشتند، دشوار بوده است. شک نیست که در مواعظ ابوالحسن [خرقانی] نیز در زمان خود این‌چنین داستانها به کار رفته است. البته اصل مواعظ نمی‌توانسته بر جای بماند، زیراگمان نمی‌رود آنها را روی کاغذ آورده باشند و به احتمال زیاد آنها فاقد طرحی معین بوده‌اند وبه‌خوبی روشن است که مریدان و پیروان شیخ نمی‌توانسته‌اند جزئیات آنها را در یاد نگاه دارند. اما داستانهایی که دراین‌موعظه‌ها به کارمی‌رفته دارای موضوعات معین و دقیقی بوده و بیشترآنها شکل هزلهای تندی را داشته‌که در ژرفنای خاطرهٔ شنونده جای می‌گرفته‌اند. همهٔ اینها باعث آن شده است که ازمشایخ مشهور تنها چنین‌داستانهایی تا زمان ما رسیده درحالی که حتی یک موعظهٔ آنها به‌طور کامل بر جای نمانده است.

۱۰. همین حکایت با تغییری در تحریر که درآن به‌جای موسی، محمد (ص) ذکرگردیده در بلبل‌نامهٔ فریدالدین عطار هست (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی Nov. 293 ،<C 1166> ورق ۱۹۴ الف)

۱۱. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، *Passim* و بویژه ص ۹۱، سطر ۱۸.

۳

کار ابوالحسن خرقانی را شاگرد او شیخ‌الاسلام مشهور ابواسمعیل عبدالله‌ابن ابومنصورمحمدالانصاری الهروی ادامه داد. این مرد برجسته که از قرب ومنزلت زندگی پرعزت دانشمندان فقیه چشم پوشید تا زندگی را با تنگدستی وگوشه‌گیری درگذرگاه[۱۲] درحومهٔ هرات به‌پایان برد، تأثیر بزرگی بررشد وتکامل تصوف گذاشت. سطح دانش او حتی از دیدگاه مردم خاورزمین‌نیز، که سخت تیزهوشند، افسانه‌وار بود. خود او دربارهٔ اشتغال خویش چنین حکایت می کند:

> مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یادبود و صدهزار نیز فارسی می‌توان گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یک دری بود ناسفته، بامداد و پگاه به‌قرآن خواندن مشغولی می‌نمودم و چاشت به درس گفتن و شش ورق کتابت می کردم و یاد می‌گرفتم و بعد از آن مشق می کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه یک لحظه بیکار نبودم و از روزگار من هیچ به سر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی، مادر من در میان کتابت کردن نان می‌شکستی‌و در دهان من می‌نهادی‌و مرا حق حفظی‌داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مراحفظ شدی چنانکه سی‌صد هزار حدیث با هزارهزار اسناد مرا به‌ذکر بود وآنچه من کشیده بودم درطلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله وسلم هرگز کسی نکشیده بود.[۱۳]

انصاری به رغم شرایط مساعد، به نوعی ناخرسندی وغم واندوه دچار بود و درک می کرد که تنهاگردآوری احادیث راه رخنه به‌ژرفنای روحیات مذهبی‌نیست. او به پیشوا و راهبری نیاز داشت که وی را راه بنماید و چنین پیشوایی در سیمای

۱۲. تصویر مقبره اورا درهرات بنگرید در: Niedermayer. Diez, S. 61.

۱۳. مجالس‌العشاق، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی 574 a ab (B 669)، ورق ۵۳ الف.

ابوالحسن خرقانی که مردی نافرهیخته و بی‌آلایش بود پدیدارگردید. انصاری دیدار خودرا با آموزگارش چنین توصیف می کند:

عبدالله مردی بود بیابانی. می‌رفت به‌طلب آب زندگانی. ناگاه برسید به حسن خرقانی. آنجا یافت چشمهٔ آب حیوانی. چندان آب خورد که نه عبدالله ماند نه‌خرقانی. پیرانصاری‌گنجی بود پنهانی. کاید او به دست خرقانی.[۱۴]

کارچنان شد که اسلام دانشمند فقیه بزرگی را از دست داد و به جای آن پژوهشگر ژرف بین عرفان را به دست آورد که تألیفات او تا روزگار ما نیز اهمیت خود را از دست نداده‌اند. دانش ژرف انصاری در الهیات او را از نظریات افراطی که خاص صوفیان متأخر بود، دور نگاه می‌داشت. وی که از پیروان مذهب حنبلی بود، تلاش داشت عرفان را با تعلیمات سنت سازگارکند. انصاری از سفسطه‌بازیهای فاضل‌مآبانه بیزار بود و رساله‌یی درمذمت و سرزنش کلام ترتیب داد که درآن سخت ازسخن بازیهای اشعریها نکوهش می‌شود.[۱۵]

شخصیت انصاری دیری است که نگاه خاورشناسان اروپا را به خود دوخته است[۱۶] اما متأسفانه بررسی و مطالعهٔ آثار انصاری تنها به بررسی اشعار او محدود گردیده و آثار منثوراو برای بیشتر خاورشناسان، زمینی بکر[۱۷] است. متن بزرگ طبقات صوفیه هنوز چشم به راه ناشرخویش است.[۱۸] اثر او به زبان عربی منازل-

۱۴. عبدالله انصاری، منازل نامعلوم، نسخهٔ کلکسیون. و. ژوکوفسکی، ش ۱۴، ورق ۲۳ الف (بنگرید: روزنبرگ، فهرست، ص ۴۸۵). این قطعه را و. ژوکوفسکی در کتاب ترانه‌های پیر هرات نقل کرده است.

15. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm 14.

۱۶. ترانه‌های پیر هرات مهمترین اثری است‌که دراین باره به‌وسیلهٔ و. ژوکوفسکی نگارش یافته است. گذشته از این باید از آثار زیرنیز نام ببریم. بررسی اجمالی هـ. اته. (بنگرید: (Ethé, GIPh, S. 232); Ethé, *Catalogue of the India Office;* Sachau and Ethé, *Bodleiana*; Dorn, *Catalogue*.

17. Terra incognita.

۱۸. این متن علاوه براهمیت تاریخی به‌عنوان نمونهٔ گویش‌کهن هرات نیز بسیار پرارزش است. بنگرید: Ivanow, *Tabaqat of Ansazi*

السائرین (دسته‌بندی مقامات در راه فروغ عرفانی) یعنی کتابی که در سده‌های پیاپی بر ادبیات تصوف تأثیر داشته است،[۱۹] تنها به‌شکل چاپ سنگی در دسترس است[۲۰] و تا کنون به باز کاوی موشکافانه در نیامده است. تحریر کهن افسانهٔ یوسف و ذلیخا که به خامهٔ انصاری در انیس المریدین و شمس‌المجالس[۲۱] نگارش یافته و تنها در یک نسخهٔ خطی (*India Office, No 1458*) است و از این رو در دسترس محافل وسیع پژوهشگران نیست و با وجود اهمیت بزرگی که برای تاریخ نظم رومانتیک تصوف دارد، هنوز مورد توجهٔ خاورشناسان نیفتاده است.

اما برای موضوع مورد توجه ما مجموعه‌یی که انصاری به زبان فارسی نگاشته و تا امروز نیز در آسیای میانه زیرْ عنوان منازل‌السائرین شهرت زیادی دارد، بیش از تألیفاتی که در بالا به‌آنها اشاره شد، دارای اهمیت است. و.آ. ژوکوفسکی یادآوری می‌شود که این عنوان مدتها بعد به کتاب داده شده است.[۲۲] نام انصاری —پیر مقدس — همواره در اطراف هرات مورد تکریم بوده است و مریدان و پیروانش می‌دانستند که انصاری چنین اثری دارد، اما یافتن این اثر دشوار بود. هنگامی که اثر دیگری از انصاری یافت شد که هیچ عنوانی نداشت، پیروانش شاد شدند و پنداشتند که این همان منازل‌السائرین باید باشد. اما اکنون که بریک اثر عربی انصاری با همین عنوان آگاهی داریم، می‌توانیم به‌آسانی بگوییم که این دو اثر هیچ ربطی به یکدیگر ندارند وگمان نمی‌رود بتوان عنوان اثر فارسی را معین کرد. در کتابشناسی حاجی خلیفه اثری به انصاری منسوب است که تنها نام مسجعات به آن داده شده است. و. آ. ژوکوفسکی در این اثر منازلِ فارسی انصاری را دیده است، که بسیار احتمال دارد درست باشد. اما اگر مسجعات را که حاجی خلیفه به آن اشاره کرده‌است، همان متن فارسی مشهور به منازل بدانیم، آنگاه باید

۱۹. مثلاً شاعر قاسم‌الانوار (متوفی به سال ۸۳۷ هجری/ ۱۴۳۳–۱۴۳۴ میلادی) در منظومهٔ کوتاه تعلیمی خود مقامات‌السالکین، دسته‌بندی مقامات را که انصاری ترتیب داده است تکرار می‌کند (بنگرید: نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ABI> No 220< ورقهای ۱۶۶ الف و ۲۲۱ الف ونیز ورق ۱۵۰ الف).

۲۰. این چاپ باحواشی کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هجری/ ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ میلادی).

۲۱. بنگرید: Ethé GIPh, Bd II, S. 282.

۲۲. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیر هرات.

چنین بپنداریم که این اثر در سدهٔ یازدهم هجری (سدهٔ هفدهم میلادی) دارای عنوان نبوده است (حاجی خلیفه در سال ۱۰۶۹ هجری/ ۱۶۵۸ میلادی وفات یافت). به نظر نگارنده بهتر آن است که با پیروی از و. آ. ژوکوفسکی به این کتاب برای باز شناختن از متن اصلی عربی منازل، نام منازل نامعلوم بدهیم. تحلیل متن منازل نامعلوم امکان می‌دهد که برای موضوع خود نتیجه گیریهای مهمی بکنیم.

این اثر دارای طرح معینی نیست و عبارت است از بخشهای جداگانه که با یکدیگر پیوندی ندارند. تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد ترتیب فصول در همه‌جا یکی است. اما شمارهٔ فصول تفاوت دارد زیرا در بعضی نسخ خطی فصول بزرگ منازل نامعلوم تقسیم شده‌اند و در سایر نسخ بر عکس چنین تقسیمی نیست. تقسیم معمولی متن چنین است[۲۳]:

۱- در بیان اهل تصوف مقلد، ۲- در بیان نعت خواجه مازاغ البصر، ۳- در بیان خاصیت بیداری شب، ۴- در بیان مباحثهٔ روز و شب، ۵- جنان سزای عمل، نیران سزای امل، ۶- حکایت خربی دم، ۷- بیان محبت، ۸- بیان قصیدهٔ مصنف، ۹- حکایت عالم واعظ، ۱۰- در بیان توحید، ۱۱- فصل مناظرهٔ عشق با عقل، ۱۲- حکایت سلطان محمود، ۱۳- حکایت عاشقی، ۱۴- در بیان دنیا سرای تو ک است، ۱۵- در بیان مباحثهٔ پیر و جوان، ۱۶- در بیان عشقبازی هندوان، ۱۷- در بیان مکاشفات صاحب کتاب، ۱۸- فصل در بیان مبدای عالم، ۱۹- در بیان حقیقت دنیا، ۲۰- در بیان عداوت ابلیس با آدم علیه‌السلام، ۲۱- حکایت جنید بغدادی، ۲۲- حکایت از ارباب فقر، ۲۳- حکایت خواجه حسن بصری، ۲۴- حکایت در روزگار موسی علیه‌السلام الخ، ۲۵- حکایت وحیهٔ کلبی، ۲۶- حکایت حضرت علی کرم الله وجهه، ۲۷- حکایت روضهٔ نمرود، ۲۸- حکایت چولاه بچه، ۲۹- حکایت شیخ ابویزید بسطامی رحمة‌الله ۳۰- حکایت خواجه حسن بصری، ۳۱- حکایت حضرت سلیمان‌عم، ۳۲- حکایت سفیان ثوری ره، ۳۳- حکایت شیخ علی موزون ره، ۳۴- حکایت خواهر حسین منصور، ۳۵- حکایت سلطان محمود علیه‌الرحمة، ۳۶- بدانکه پادشاه عالم الخ، ۳۷- حکایت ابن عباس رضی الله عنه، ۳۸- ایضاً، ۳۹- حکایت داود

۲۳. عنوانهای فصول طبق بهترین نسخهٔ خطی ذکر می گردد که نگارنده بر آن آگاه است. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <2292> Nov. 3

عم، **۴۰-** در خبر است که زیر هر زمینی الخ، **۴۱-** در خبر است که در بنی‌اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ، **۴۲-** [حکایت] قیصر روم و حمزه، **۴۳-** حکایت سلطان ابراهیم ره.

درمتن منثور این اثر، غزل و رباعی و اشعار دیگری برای آرایش جای داده شده که بیشتر آنها دارای تخلص انصاری هستند.[۲۴] جملات متن عبارتند ازنثر مسجع که آن نیز آهنگی نظیر شعر دارد، که یک نمونهٔ آن را می‌آوریم:

گفتم‌ای پیر یگانه توحید چیست — گفت توحید نه از مذهب و کیش است — احد سزای احدیت خویش است — هستی در توحید شرکت است — توحید در وحدت غیبت است — از بهر آنکه درصورت خلیقت است — توحید را بسیار صفت است — و وحدت حقیقت است — توحید عام یکی آن شنیدن است — و توحید خاص یکی دانستن و دیدن است — و توحید درویشی یکی بودن و نابودن است — و این مقام برجای هلاک است — و نه کار آب و خاک است — توصورت داری و این کار کار تونیست — و این یک به اندازهٔ پندار تو نیست — هست را با نیست چه پیشی — و نیست را با هست چه خویشی — گفتار تو آفت است — و پندار تو علت است — جمال احدیت وصفات حمدیت توحید را بس است — آب و خاک وصلت را نشاید — اگر از مقام آب وخاک بیرون آیی — از عالم ملکوت افزون آیی — و اکنون تا چون آیی.[۲۵]

نمونه‌یی دیگر دربارهٔ بحثی بسیار درخور نگرش این است:

هندوان چون درعشق بت کمال یابند برسر او از خمیرجو کاسه زنند — و روغن نفط اندر او اندازند — و اندام بدان چرب کنند — و آتش در دست گیرند — و خواهند که در مقابلهٔ آن دیدهٔ نابینا بمیرند — چون شمنان به تعظیم پرده از جمال بت بردارند — ایشان نظر بر آن جمال

۲۴. بیست شعر از این اشعار به وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است. بنگرید: ژوکوفسکی، **ترانه‌ها ...**

۲۵. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 229> Nov. 3، ورق ۶۹ ب.

گمارند —و آتش در نفط اندازند — و با خیال او عشقبازی می کنند — وخوش می‌سوزند.[۲۶]

تردیدی نیست که متن منازل نامعلوم پر از افزودگیهای دیگران است. پاره‌یی از افزودگیها و چنانچه اقتباسهایی را که از شعرای پسین شده است به آسانی می‌توان کنار گذاشت و تفاوت میان سبک انصاری و افزودگیهای بعدی به اندازه‌یی است که می‌توان آنها را بی‌درنگ تشخیص داد وپس از برداشتن این عناصر بیگانه تنها نثر مسجع می‌ماند که ما نمونهٔ آن را دیدیم. اما در این صورت نیز این نثر یکدست نمی‌شود، زیرا پیوند میان بخشهای گوناگون آن بازهم سست است. گمان می‌رود که بخشهای گوناگون آن را انصاری به یکدیگر پیوند نداده باشد وگویا در زمان او همهٔ این داستانها، سخنان حکمت‌آمیز و افسانه‌ها، جدا از یکدیگر بوده و یکی ازمریدان احتمالاً آنها را در یک کتاب آورده است.

مسأله چگونگی پیوسته شدن این مطالب با یکدیگر برای نگارنده در اینجا چندان اهمیتی ندارد. در هرصورت، هر بخش اثر یک متن واقعی از انصاری است و همین برای ما بسنده است. مهم آن است که روشن سازیم مقصود از این بخشهای جداگانه چه بوده است. به عقیدهٔ نگارنده پاسخ به‌این پرسش مشکل نیست. می‌دانیم که واعظان صوفیه بهتر می‌دیدند که درمواعظ خود درمجالس، نثر مسجع به‌کار برند. در شرح سیاحت الجبیر که در آن توصیف بسیار خوبی از یکی از مجالس ابن‌جوزی شیخ معروف آمده است، چنین نمونه‌یی را می‌بینیم.[۲۷] البته ابن‌جوزی سازندهٔ چنین موعظه‌هایی نبوده است. پیدایش این موعظه‌ها مدتها پیش بوده و باید چنین پنداشت که سبک آنها با سبک قرآن ارتباط دارد. قطعه‌یی ازچنین موعظهٔ شیخ مشهور احمدابن حرب (متوفی به سال ۲۳٤ هجری/ ۸٤۸ — ۸٤۹ میلادی)[۲۸] در اثر شعرانی تنبیه المغترین یافته می‌شود:

الم یأن للمذنب ان یتوب — فان ذنبه فی الدیوان مکتوب — وهو غداً فی قبره

۲۶. همانجا، ورق ۸۰ الف.

27. *Wright*, P. 222 sq.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 229

مکروب وبه النار مسحوب.[۲۹]

ترجمه: آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده وفردا در گور شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

این قطعه که بی‌شک از یک موعظه‌گرفته شده، همانندی بسیاری با سبک انصاری دارد. در اینجا پرسشی پیش می‌آید که نمی‌توانم به‌آن اشاره نکنم. در منابع آمده است[۳۰] که انصاری تفسیری به زبان درویشان برقرآن نگاشته است. در ایران امروز [مقصود پنجاه سال پیش یعنی زمان نگارش این تحقیق —م.] گویش دزدان را که ولگردان به کار می‌برند، زبان درویشان می‌نامند. البته انصاری نمی‌توانست از چنین زبانی برای تألیف اثر خود کمک بگیرد. پس آیا نمی‌توان در این زبان درویشان سبک ویژهٔ موعظه را دید که ما تقریباً در آثار همهٔ صوفیان بزرگ سده‌های نخست می‌بینیم؟ برای نگارنده چنین توضیحی یکسره پذیرفتنی است. البته هنوز مدارکی برای تأیید قطعی این نکته در دست نیست.[۳۱]

بدین‌سان، چنین نتیجه می‌گیریم که منازل نامعلوم انصاری عبارت است از بقایای مواعظ او. از لحاظ شکل، ما با مرحلهٔ گذار از نثر به نظم سروکار داریم. بحر در شعر هنوز راه نیافته، اما برخی از جمله‌ها از لحاظ طول و قافیه یکسان هستند و با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. گامی دیگر، و اشعاری مانند مثنوی مشهور حدیقةالحقایق سنایی پدید خواهد آمد. تفاوت میان منازل نامعلوم و حدیقةالحقایق تنها در شکل قافیه بوده‌و قسمت بندی هردو اثر کاملاً یکسان است. درهردو مورد، نرمی یکسان و پیوندی بسیار سست میان بخشهای جداگانه مشاهده می کنیم و درهردو اثر اندرزهای اخلاقی و توضیح اصطلاحات تصوف و داستانهایی که کارکرد آنها نمایش مواد نظری است که

۲۹. شعرانی، تنبیه ... ، ص ۱۸.
۳۰. بنگرید: مجالس‌العشاق، چاپ سنگی، ص ۵۶.
۳۱. نیز می‌توان چنین پنداشت که زبان درویشان، به‌معنای سبکی است که درآن اصطلاحات تصوف به‌کار می‌رفته است. در این صورت باید همهٔ تألیفات صوفیه چنین نامی می‌گرفت. اما چرا مؤلف مأخذ، تنها به‌این تفسیر اشاره کرده و در بارهٔ رسالهٔ عربی انصاری منازل همین حرف را نزده است.

یکی پس از دیگری می‌آیند. اگر به‌یاد آوریم که در منازل نامعلوم قطعات شعری نقش چشم‌گیری دارند، این همگونگی بیشتر می‌گردد. درنتیجه، نخستین تلاش برای گذار به‌نظم توسط خود انصاری انجام‌گرفت و معاصر کوچکتر او سنایی تنها ادامهٔ منطقی آن را پدید آورد و شعر تعلیمی عرفانی را به نظم کشید. این مسأله که آیا سنایی (متوفی به سال ٥٣٦ هجری/ ١١٤١ میلادی)[۳۲] پایه‌گذار چنین شعری بوده است یا نه، بطور قطع نمی‌تواند حل شود، زیرا ممکن است مثنویهای تصوف کهنتری نیز بوده که تا روزگار ما نرسیده است. اما برای ایرانشناسی معاصر، اشعار آموزشی سنایی کهنترین آثارنظم از این نوع است.[۳۳]

به‌احتمال بسیار پیش از سنایی نیز منظومه تعلیمی و تربیتی بوده است. متأسفانه از کلیله و دمنهٔ رودکی (متوفی درحدود سال ٣٣٠ هجری/ ٩٤١ میلادی) که جز ابیاتی از آن به‌جای نمانده است خبری نداریم، اما می‌توانیم تا اندازه‌یی با اطمینان بگوییم که این منظومه دارای‌عناصر قابل ملاحظهٔ تعلیمی و تربیتی بوده است. همهٔ تحریرهای گوناگون این مجموعهٔ داستانهای مربوط به‌جانوران، که ما برآن آگاهی داریم، نقشی بزرگ داشته‌اند. این واقعیت، به‌همراه این امر که رودکی اثر خود را به نام حامی تاجدارش به‌نظم کشیده بود، می‌تواند همچون اثبات گمان ما ارزیابی گردد.[۳۴] درشاهنامهٔ‌فردوسی نیزبخشهایی می‌بینیم، ودراین کتاب بسیاری ازسخنان فرمانروایان باستانی ایران، این‌گرایش را پدید می‌آورد که آنها را پندنامه‌هایی در این اثر به‌شمار آوریم و سرانجام، نوع بسیار بارز منظومهٔ تربیتی رادر دو اثر شاعر اسمعیلی ناصرخسرو

۳۲. یوگنی برتلس پس‌از آن، سال ۵۳۵ هجری/ ۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ میلادی را با اندکی تردید سال احتمالی‌مرگ سنایی می‌دانست (بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۰۶). درهمین کتاب، یوگنی برتلس (بنگرید: ص ۴۵۴، حواشی ۱۲۹) در مورد نظریات پیشین خویش نسبت به‌سنایی تا اندازه‌ای تجدید نظر کرده است. او سنایی را صوفی نمی‌داند اما نقش اورا در ایجاد مثنوی تصوف خاطرنشان می‌سازد.- ه. ت.

۳۳. اته نیز به ارتباط میان آثار انصاری و سنایی اشاره (بنگرید: *Ethé, GIPh*, S. 282). کرده است اما او تلاش دارد رمان منثور انصاری را با نظم سنایی مربوط سازد که در عمل چندان آسان نیست، زیرا وجود عنصر رومانتیك درنظم سنایی ناممکن است.

۳۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۱۴۰ - ۱۴۲، نیز یوگنی برتلس، نمونهٔ نثر بدیع تاجیکی سدهٔ دوازدهم میلادی، آکادمی علوم شوروی، سال ۱۳۵۳، ص ۳۴.

سعادت‌نامه (نگارش سال ۴۴۱ هجری/ ۱۰۴۹ میلادی) و روشنایی‌نامه[۳۵] مشاهده می کنیم. البته‌این دو منظومه که چندان بزرگ نیستند، اساساً مربوط به‌مسائل کیهان‌شناخت (کاسموگونی) و علم‌الاخلاق (اتیک) اند. ناصرخسرو که در غزل خویش شاهکار واقعی نفوذ و تأثیر عرفانی خلق کرده است، در منظومه های عبرت آموز خود یکسره به‌پند و اندرزهای ساده بسنده می کند. در پاره‌یی موارد، تأثیر تصوف محسوس است، اما این تأثیر چنان سست است که تنها بینش و دیدی پرتجربه می‌تواند آن را مشاهده کند.

استنتاج کوتاه گفته های بالا چنین است: منظومه های عبرت‌آموز همچون شکل، تقریباً در نیمهٔ اول سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) پدید آمد. اما این‌سبک منظوم در آن زمان گسترش وسیعی نیافت و تنها پس ازگذشت یک سده از نوجان‌گرفت وبه‌خامهٔ ناصرخسرو به‌نقطهٔ اوج تکامل‌خود رسید. آمیختن مواعظ با حکایات و داستان‌هایی از زندگی مشایخ مشهور و غیره بسی‌پیش از آن آغاز شده بود. واعظان سبک ویژه‌یی پدید آوردند که پراز نثرمسجع بود و می‌بایست نیروی تأثیر اندرز آنها را بر شنوندگان افزایش دهد و این دو جریان در پایان سدهٔ پنجم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) به یکدیگرمی‌پیوندد و در نتیجه منظومهٔ تربیتی و عبرت‌آموز تصوف پدید می‌آید که ایجادکار آن تا آنجاکه می‌توانیم در بارهٔ آن داوری کنیم باید سنایی باشد. بدین‌سان ادبیات فارسی، پیدایش هر دو سبک چکامهٔ عرفانی خود را وامدار مجالس تصوف است.

نیاز به وسیله‌یی که بتواند هرچه زودتر حالت هیجان را برانگیزد، به غزل وجدآور جان بخشید و وعظ، شالودهٔ چکامهٔ عبرت آموز و تعلیمی را تشکیل داد که اندکی بعد پدیدار گردید.

۳۵. برخی از خاورشناسان اینک تعلق سعادت‌نامه را به‌ناصرخسرو رد می کنند (بنگرید: م. بهار، سبک شناسی، ج۳، ص ۱۸۹). امروز معتقدند که روشنایی نامه در حدود سال ۴۶۳ هجری/ ۱۰۷۰ میلادی نگارش یافته است (بنگرید: آندری برتلس، ناصرخسرو و اسمعیلیه، مسکو ۱۹۵۹، ص ۱۹۹).

۴

دوستداران ادبیات فارسی، در میان آثار سنایی برای حدیقةالحقایق همواره ارزش بیشتری قائل شده‌اند. این منظومه در نسخه‌های خطی بسیار زیادی تا روزگار ما رسیده و در کشورهای شرقی بارها با چاپ سنگی منتشر شده است. گویا سایر شش منظومهٔ سنایی از چنین آوازه‌یی بر خوردار نبوده‌اند، زیرا نسخ خطی آنها بسیار کمیاب است[۳۶] و توضیح علت آن نیز نا ممکن. تنها باید با توجه به ذوق و سلیقهٔ خوانندگان شرقی، حدیقه را همچو مهمترین اثر سنایی ارزیابی کنیم.

گفته بودیم که پیوند بخشهای گوناگون حدیقة الحقایق با یکدیگر بسیار سست است. ج. استفنس که متن و ترجمهٔ فصل اول این کتاب را منتشر کرده است،[۳۷] متوجه شده‌است که بندرت در دونسخهٔ خطی حدیقه متنی یافت می‌شود که یکسره در هر دونسخه همسان یکدیگر باشند.[۳۷] ترتیب فصول پاره‌یی سطرها تقریباً درهمهٔ نسخه‌ها گوناگون است. تاکنون توضیح این امر چنین بوده است که سنایی هنوز پیش از تحریرنهایی تمام متن حدیقه پاره‌یی از بخشهای آن را در اختیار خوانندگان گذاشته بوده است. این توضیحی است پذیرفتنی، اما نگارنده می‌خواهد بیفزاید که ترتیب کتاب نیز به این دگرگی کمک کرده است. سنایی هنگام نگارش کتاب دارای طرح معینی نبوده و نه‌تنها یک فصل مکمل منظومه، بلکه هر بخش کوچک آن نیز که در هر فصل تعداد آن زیاد است، وعظ مستقلی است که اهمیت خود را در صورت جدا شدن از تمام فصل از دست نمی‌دهد. تنها داستانهای کوچکی که بر آن افزوده شده است معمولا با بخشهای پیشین پیوستگی استوارتری دارند، زیرا هدف از آنها ایجاد تصویر بوده و در نتیجه نمی‌توانند ازمتن جدا باشند. این داستانها از زمان سنایی نشان ویژهٔ نظم آموزندهٔ تصوف

۳۶. شش منظومهٔ سنایی: ۱- طریق‌التحقیق، ۲- غریب‌نامه، ۳- سیرالعباد الی المعاد، ۴- کارنامه، ۵- عشق نامه و ۶- عقل نامه که تنها درچند نسخهٔ متعلق به *india Office* معلوم است. غریب‌نامه که تنها بر یك نسخهٔ خطی آن آگاهی داریم و سیرالعباد که درموزهٔ آسیایی نیز هست استثناء هستند. بنگرید:
(Ethè *Catologue of the india Office,* No 914 _ 917, 926
دربارهٔ این منظومه‌ها نیز بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص۴۰۸-۴۱۳.

۳۷. بنگرید: Bibliotheca indica, *New Series,* No 1272, Calcutta, 1911

38. *Ibid*, P. XIII

شده‌اند و همان نقشی را در این نظم دارند که امثله و کنایات در موعظه‌های مشایخ کهن داشته‌اند و بی‌شک باید با آنها سنجیده شوند. تکامل این بخش از منظومهٔ سنایی بسیار سست است، حکایات او بسیار کوتاه است و گاهی از یک تا دو شعر تشکیل می‌شود. با وجود این، اهمیت آنها برای پژوهش در تصوف بسیار زیاد است، زیرا نشان می‌دهد که شعرای تصوف بهره‌گیری از چه منابعی را برتر می‌دانسته‌اند. به‌ترتیب در آوردن موضوعاتی که شعرای تصوف آنها را به کار برده‌اند، یکی از وظایف تاریخ ادبیات فارسی است. در اکثر موارد هنوز برای ما دشوار است که تعیین کنیم شعرا موضوعات خودرا از کجا می‌گرفته‌اند. بویژه این امر در مواردی که موضوعها از آثار مردمی اقتباس می‌شده، دشوارتر می‌گردد. اما با این همه، پژوهش پیگیر، امکان می‌دهد که این مسألهٔ پیچیده روشن شود و در نخستین گامها در این راه به نتایج مهمی برسیم.

متأسفانه نگارنده از هفت اثر بزرگ سنایی غیر از حدیقه تنها با یک منظومهٔ دیگر یعنی سیرالعباد الی المعاد آشناست.[۳۹] این اثر، نمونهٔ نوع دوم منظومهٔ عبرت آموز است که بعدها فریدالدین عطار آن را بسط داد. در منظومه، طی منازل جویندهٔ روح پاک از طریق تمام حوزهٔ جهان مادی و معنوی توصیف می‌گردد. سفر از دیار نفس نامیه آغاز می‌گردد و سپس از مراحل بالاتر و حوزهٔ فرمانروایی نفس عاقله می‌گذرد و سالک در آنجا مراد خود را در سیمای پیری نورانی می‌بیند. این پیر نورانی همان نفس عاقله است. پیر، سنایی را از راه چهار عنصر که بطور مجازی به‌شکل شهرهای افسانه‌یی است، راهنمایی می‌کند. سنایی تصویر هولناکی را به ما نشان می‌دهد که بی‌اختیار دوزخ دانته را در خاطره‌ها زنده می‌سازد. در ژرفنای تاریکی و ظلمات، موجودات نفرت‌انگیز و مشمئز کننده یعنی مارها، سمندرها و کژدمها در هم می‌لولند و این مخلوقات هولناک که مظهر حرص و آز و شهوت حیوانی هستند در این محیط که برای همیشه از نور محروم شده است به‌سر می‌برند. کم کم روشنایی بیشتر می‌شود و سالک به کشتزار پرفروغ و تابناک خرد آغازین می‌رسد و سپس در راه معرفت گام برمی‌دارد. در مرز فرمانراویی طریقت، راهنما سنایی را ترک می‌کند، زیرا نفس عاقله در حوزهٔ این

۳۹. طبق نسخهٔ خطی بسیار پرارزش موزهٔ آسیایی <C 1102> Nov, 27 برای آشنایی با محتوا و شرح منظومه بنگرید: مقالهٔ نگارنده یکی از منظومه‌های کوتاه سنایی در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی.

فرمانروایی که تنها حکم روح پاک در آن نافذ است، نیرویی ندارد. سنایی به تنهایی طی طریق می کند و سرانجام یکه و تنها به‌حوزهٔ توحید می‌رسد و در آنجا با عالیترین مظهر کلام در سیمای پیامبر دیدار می کند.

منظومهٔ سیرالعباد از لحاظ هنر بدیع بسا بالاتر از حدیقه است. شرحها و توصیفات آن با استادی نگارش یافته و روایت‌گذر از ژرفنای هولناک غرایز به سوی سرزمین ارواح پاک، که فروغ هزاران خورشید تابناک آن را روشن کرده است، گواه چنان اطمینان اندیشهٔ طراحی است که همانند آن کمتر در ادبیات فارسی یافت می‌شود.

در اینجا ما برای نخستین بار، طراح موضوعی را می‌بینیم که در آینده دلپسندترین موضوع در نظم تصوف می‌گردد. در واقع همهٔ این منظومه چیزی نیست جز نمایش استعاری طریقت عرفانی. آنچه انصاری در رسالهٔ عربی خود منازل السائرین به اصطلاح از لحاظ علمی توصیف کرده است (توصیف تمام منازل طریقت در راه به‌سوی هدف نهایی صوفی)، سنایی آن را به‌شکل استعاری برمی‌نماید. ظاهراً منظومهٔ او این هدف را دنبال می کرده است که مستقیماً بر احساسات خواننده تأثیر کند. در این کتاب توضیحی برای استعارات نیست وگمان نمی‌رود کسی که با ادبیات تصوف بخوبی آشنایی دارد، در درک مقصود سنایی به خطا رود. اقتباسهای وی از آن مطالب قرآن، که صوفیه بیش از همه آنها را بکار می‌برند، و اشارت به آنها و احادیث، رویهمرفته در تفهیم منظومه به‌خوانندهٔ با تجربه، یاری می‌رساند. اما ظاهراً، مبتدیان می‌بایست مفهوم سیرالعباد را درک کنند و از راه خواندن آن برای ادراک و پذیرفتن تعلیمات مدون زیر نظر پیر، آماده شوند.

بدین‌سان، در آثار سنایی دو شکل اساسی چکامهٔ تصوف را مشخص کردیم که یکی از آنها مستقیماً از مواعظ صوفیه سرچشمه می‌گیرد و موضوع معینی ندارد و شکل دوم بر عکس طبق نقشهٔ معینی طرح شده است. در شکل دوم، افزودگیهایی به‌شکل تمثیل نمی‌بینیم، زیرا خود آن، استعارهٔ مبسوط و گسترده‌یی است. با در نظر گرفتن این دو شکل کوشش می کنیم تکامل بعدی نظم عبرت آموز تصوف را باز نماییم.

۵

فریدالدین عطار یکی از بزرگترین چکامه‌سرایان ایران، که متأسفانه تا این زمان خاورشناسان توجه چندانی به آثار او نکرده‌اند، جانشین بلافصل سنایی است. درست است که تألیفات بسیار زیادی از او تا روزگار ما رسیده[۴۰] و این خود امکان نمی‌دهد فعلا ارزیابی دقیقی از این شخصیت برجسته به دست دهیم، اما با وجود این جای تأسف است که از تمام میراث وسیع او تنها یک یا دو اثر به شیوه‌یی انتقادی منتشر شده است. البته نگارنده برآن نیست که در اینجا شرح کاملی دربارهٔ همهٔ آثار او بدهد، بلکه تنها می‌خواهد به‌آن تفاوتهایی اشاره کند که میان سنایی و عطار دیده می‌شوند. دربارهٔ ترتیب منظومه‌های عبرت‌آموز عطار، یادآوری این نکته ضروری است که در آنها طرح و برنامه، بسا دقیقتر از آثار مشابه سنایی است. عطار آنها را هرطورکه پیش می‌آید، ترتیب نمی‌دهد و از همان آغاز منظومه، کاملا آگانه هدف معینی را دنبال می کند و ضمناً، همهٔ اجزاء با اندیشهٔ اصلی اثر هماهنگی دارد. البته با یکبار خواندن منظومه، این نکته مشهود نمی‌گردد، زیرا اغلب زیادبودن حکایاتی که به‌منظومه وارد شده است، دنبال کردن روند اصلی را دشوار می‌سازد. عطار اغلب تلاش می‌ورزد که شرحی مجازی دربارهٔ طی منازل صوفیه بدهد، یعنی آنها را به شکلی می‌آورد که ما در اثرسنایی دیده‌ایم. منظومهٔ مشهور عطار منطق‌الطیر اساساً همان طرحی را دارد که سیرالعباد سنایی؛ منتهی نمادهای استعاری او از تجسمی دیگر اقتباس شده است.[۴۱]

۴۰. در فهرست نگارنده که از همهٔ فهرستها تشکیل گردیده، ۵۴ اثر از عطار آمده است.

۴۱. اشاره به پرندگان به‌استعاره تا آنجا که می‌توان داوری کرد بسیار زود مورد پسند صوفیه افتاده است؛ دست‌کم این تلاش را برای نخستین‌بار در تفسیر بزرگ ابوعبد-الرحمن السلمی (متوفی به‌سال ۴۱۲ هجری/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ میلادی) برقرآن می‌بینیم که در شرح یکی‌از مطالب قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۶۲) چنین آمده است:

قیل انه کان الطاوس و البط و الغراب و الدیك و المعنی فیه ان الطاوس اشبه الطیور بزینةالدنیا و الغراب احرص الطیور و البط اطلبهم لرزقه و الدیك اشدهم شهوة فکانه یقول اقطع عینك بزینةالدنیا و المفاخرة بها و الحرص علیها بطلب الرزق فیها و انالة الشهوة منها حتی تنال حقیقه کمال‌الایمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حلیتك بصفتی فی احیاء الموتی.

←

تفاوت بین سنایی وعطار بیشتر از همه در بهره جستن از حکایاتی است که در منظومه‌ها به کار برده‌اند. شمارهٔ این حکایات درآثار عطار نسبت به‌سنایی بسی بیشتر است و تقریباً هر مثنوی او دارای صدها حکایت کوتاه است.[۴۲] موضوعات آنها نیز از همان سرچشمه‌ای هستند که موضوعات سنایی، با این تفاوت که بیشتر پرورده شده‌اند. بر شالودهٔ نخستین نگاره‌هایی که سنایی پی ریخته، در آثار عطار رمانهای دقیق نسبتاً بزرگی پدید می‌آید، همچون داستان شیخ صنعان ودختر ترسا که در ایران شهرتی بسیار دارد و نقطهٔ اوج منظومهٔ منطق‌الطیر است. البته ما درآثار عطار واقعگرایی نیز نمی‌یابیم و رخداد این داستانها، بیشتر بیرون از زمان و مکان و در سرزمینهای نامعلوم افسانه‌یی است. با این همه، گسترش منطقی رخدادها به این داستانها قابلیت لمس و نرمش‌پذیری معینی می‌دهد که به گونه‌یی بهتر میان‌آنها وطرحهای محقرسنایی فرق می گذارد. یکی ازویژگیهای بزرگ عطار، کوشش او برای توضیح نمادهای استعاری‌یی است که به کار برده است. درنتیجه، داستان او به دو بخش تقسیم می‌گردد که بخش دوم آن تفسیری بر بخش نخست است. عطار از این شیوهٔ بدیع در بسیاری از آثار خود بهره می‌گیرد و تقریباً این شیوه در نگارش مشروح بلبل نامهٔ او پیوسته به کار رفته است. داستان صفحهٔ بعد که از این منظومه است، نمونهٔ ویژهٔ شیوهٔ پیش گفته است.

→

ترجمه: می گویند که آنها طاوس و مرغابی و زاغ و خروس بودند. معنی این چنان است که طاوس بیش از همهٔ پرندگان به زیبایی جهان مانندی دارد، زاغ آزمند-ترین مرغان، مرغابی در جستجوی روزی از همه سیری ناپذیرتر و خروس شهوترانترین آنهاست. او [یعنی خدا- برتلس] می گوید از زیباییهای جهان واز غره شده به‌آن، از حرص در طلب روزی واز شهوت روی بگردان تا به حقیقت کمال ایمان برسی و هنگامی که تنفس خودرا از این اعمال برهانی، در روز رستاخیز مردگان، آن را باصفات من می‌آرایی.

نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی لنینگراد، متون تازهٔ عربی، ورق ۱۶ ب. همین آهنگ در اثر باباکوهی (متوفی به‌سال ۴۴۲ هجری/ ۱۰۵۱-۱۰۵۲ میلادی) نیز دیده می-شود. مقابله کنید با مقالهٔ نگارنده: دو غزل باباکوهی شیرازی.

۴۲. بویژه در اسرارنامه و مصیبت‌نامه این حکایات بسیار زیاداند.

حکایت

شنیدستم من از شیخ معظم — که شهری هست در اطراف عالم
بهر ده سالشان دولت بکردد — اساس رویت و ملت بکردد
بکشتی در نشانند[۴۳] پادشه را — کشند[۴۳] کشتی ز دریا تا بصحرا
نشانند پادشه را بر سر خاک — دهند کشتی بدست‌باد و کولاک
بماند پادشه بی توشه وتوش — دروافتاده غم چون کربه درموش
چو باز آیند نشانند شاه دیگر — بدو تسلیم دارند کاه و افسر
چو دور مدت تحویل احوال — پدید آید برآید قرب ده سال
چو فرزین کج‌رو و کج کار کردند — همان بازی کنند باشه که کردند
ازان شاهان که بودند پادشاهی — بدل دانا برخ روشن چوماهی
وزیر خویش‌را گفت ای خردمند — مرا پندی بده فیروز و دلبند
چه فرمائی تو ما را اندرین باب — کزین اندیشه شد خون جکرآب
مرا چون دیکران فرد برانند — برند بی توشه در کشتی نشانند
نمیدانم دل بیچاره را چار — چو خر درگل بماندم اندرین کار
وزیرش گفت ای شاه جهاندار — بفرما تا دو صد مرد کمان‌دار
روند بیرون کنند مردم بجمهور — ز شهر و روستا استاد و مزدور
بسازند بهر تو شهر و ولایت — رسانند تا بده سالی بغایت
تو تا آنجا رسی دل شاد کردی — ز بیدادی و داد آزاد کردی
بکام دل برانی پادشاهی — زتخت خود بیابی هر چه خواهی

حقیقت حکایت

جهان‌شهراست‌وجانت‌پادشاهست — حواس ظاهر و باطن سپاهست
فلک چون بست شهر آئین جهانرا — بتخت تن نشاند شاه جانرا
زنادانی تصور میکند جان — که دایم شاد باشد جان‌نادان
همیدانم که تا شهر جهان هست — هزارش پادشه در یکزمان هست

۴۳. دراینجا به‌جای‌هجای‌کشیده، یک‌ونیم هجا به کار رفته است وچنین بی‌پروایی از ویژگیهای پایان دوران سازندگی عطار است (پس‌از دوری از دیار).

نه جانرا بهر سلطانی فرستاد — دوسه روزش بمهمانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سر آمد — نهال دولتش از تن بر آمد
عزیزانش کنند از خویشتن دور — زتخت تن رود درکشتی‌گور
زدریای وجودش بکذرانند — بصحرای عدم‌کشتی برانند
نه کس او را نه او را کس کند یاد — چه کم کردد اکر کردی برد باد
بسا جانا که چون شاهان‌آن شهر — بزیر خاک دارد کردش دهر
توآن شاهی و عقلت آن وزیرست — که در نظم ممالک بی‌نظیرست
ترا هردم همی کوید که ای شاه — مشو مغرور این دیوان و درکاه
اکرخواهی وکرهرکز نخواهی — که معزولت کنند از پادشاهی
زبهر نیمهٔ‌کان مقصد تست — زمال وملک خودیک نیمه بفرست
توبا این نیمه‌آئی چون بدان نیم — نه‌اندهکین شوی نزکس‌بود بیم
بتخت جاویدانت برنشانند — دکرهرکز از آن تخت نرانند[۴۴]

با اندازهٔ بزرگ برخی از حکایات عطار،[۴۵] آنها همواره پیرو طرح اصلی همهٔ منظومه هستند. حکایت در منظومهٔ عطارتنها با بخش پیش از خود پیوستگی دارد و بربخش پس از خود تأثیری ندارد. حکایت، نقش تصویر موضوع اصلی را دارد و اگر کنارگذاشته شود، هرچند که‌منظومه بخش قابل‌تجسم خود را ازدست می‌دهد، اما پیوستگی درونی‌آن برهم نمی‌خورد. در این مورد عطار از قاعده‌یی پیروی می‌کند که سنایی آن را افکنده است. پیشرفتی که عطار بدان نایل گردیده، بطورکلی این‌است که حکایات او زنده‌تر هستند و ازفرمولی برهنه، به تصاویر پرنقش ونگارو درخشانی بدل شده‌اند.

۶

معمولا مثنوی معنوی مشهور شاعر بزرگ جلال‌الدین رومی را مرحلهٔ بعدی رشد

۴۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <C 1166> Nov. 293، همین موضوع را می‌توان نزد پارسیان [زرتشتیان ـم.] نیز یافت. بنگرید: Rosenferg, *Notices,* PP. 57 _ 59

۴۵. داستان شیخ صنعان شامل بیش‌از چهارصد بیت از منظومهٔ منطق‌الطیر است.

منظومهٔ عبرت آموز تصوف می‌شمارند. نگارنده ضرورتی نمی‌بیند که دربارهٔ خود اثر در اینجا سخن گوید، زیرا این اثر دارای آوازه‌یی است جهانی و بی‌نیاز از ستایش. تنها می‌خواهم با تفصیل بیشتری به وابستگی رومی به پیشینیانش اشاره کنم. پژوهشگران ایرانی که در ادبیات تحقیق کرده‌اند، تأثیر عطار و سنایی را بر رومی یادآور شده‌اند. شاعر بزرگ نیز از روی فروتنی و خاکساری، هیچگاه تلاشی برای پرده‌پوشی این وابستگی نکرده و بارها این نکته را در آثار خود خاطر نشان ساخته است. چنانچه در مثنوی می‌گوید:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزنوی بشنو تمام[۴۶]

بیت دیگر او با روشنی بیشتری از این وابستگی حکایت می کند:[۴۷]

عطار روح بود و سنایی دوچشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم[۴۸]

ظاهراً این وابستگی رومی با عطار پایه‌یی برای افسانهٔ دیدار دو شاعر گردیده است که زندگینامه نویسان جلال الدین رومی، شرح آن را آورده‌اند. جلال‌الدین خردسال که در آن زمان پنجساله بوده است، در راه خود از ایران به آسیای صغیر گویا در نیشاپور با عطار پیر دیداری داشته است. شاعر بزرگ، کامیابی این کودک را در آینده پیشبینی می کند و نسخهٔ خطی الهی‌نامه (یا اسرارنامه) را به او می‌بخشد.[۴۹] گمان نمی‌رود این روایت ارزش آن را داشته باشد که آن را همچون واقعیتی تاریخی ارزیابی کنیم. اما مفهوم مجازی این افسانه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. ارتباط بین رومی و پیشینیان او آشکار بود، اما ترتیب سنواتی، اجازه نمی‌داد روابط متقابل نزدیکتری میان آن‌دو معین کنند. در این‌وقت به حیله دست یازیدند و ارتباطی ماوراءالطبیعه ساختند[۵۰] و توضیح دادند که استعداد اعجاب‌انگیز جلاالدین رومی در

۴۶. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، بخش ۳، ص۲.
۴۷. این بیت تقریباً در تمام تذکره‌ها آمده است. بنگرید: ریاض‌العارفین، ص ۱۹۶.
۴۸. مقابله شود با برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۸.
۴۹. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 515.
۵۰. در سیر صوفیه نظایر آن کم نیست. مثلاً مقابله شود با ارتباط ابوالحسن خرقانی با بایزید بسطامی.

شاعری از دعای خیر عطار بوده است.

تأثیر عطار در مثنوی در دو جهت جلوه می کند. لحن شورانگیز و آتشین و تغزلی این اثر بزرگ خویشاوندی نزدیک آن‌را با موارد مشابه منظومه های عطار تأیید می کند. در جوهرالذات، اشتر نامه و بویژه در بیسرنامهٔ عطار به‌سخنان تند و پرآشوبی برمی‌خوریم که‌از ویژگیهای مثنوی رومی نیز هست.

پژواک جوش و خروش درونی، شاعر را سرمست می کند. او دیگر دراندیشهٔ پیوند منطقی و آهنگ درست نیست. احساس بالا می‌گیرد و به نظریاتی تقریباً نامفهوم و درهم بدل می‌گردد. این ویژگی را رومی از سلف خود به‌میراث برده است. این ویژگی درخورسرشت آتشین او بود ودر آثارش به نقطهٔ اوج تکامل رسید. البته رومی در شور و شعف، همچون عطار به‌ژرفا نشد. احساسات او تابع معیار و اندازه بود و به او امکان می‌داد که در هر لحظه هیجان خودرا مهار و شکل بدیع اثر را حفظ کند.

ویژگی دیگر مثنوی که‌گواه تأثیر مستقیم عطار است، آرایش مثنوی است با حکایات. تعداد این حکایات بسیار است وموضوع آنها گوناگون. این حکایات شامل سخنان حکمت‌آمیز مشایخ و داستانهای بسیار بی‌پرده‌یی است که رومی در همهٔ آنها می کوشد تاهرچه بیشتر آنها را نمایان سازد. در این مورد رومی ازعطار دورتر می رود، جزئیات را بطورواقعی ترسیم می کند ودرنتیجه این حکایات کوچک بطرزی خارق‌العاده جان می‌گیرند و با زنده بودن خود توجه را برمی‌انگیزند. هنگام مطالعهٔ آنها دربسیاری موارد این اندیشه پیدا می‌شودکه رومی جنبهٔ نمادی و استعاری حکایات خود را از یاد برده است زیرا برخی از جزئیات واقعگرایانه را مشکل بتوان با نمادهای تصوف پیوند داد. چنان که شرح عیادت پزشک اسرارآمیز از دوشیزهٔ بیمار،[۵۱] بسادگی مغایر تفسیرعرفانی رومی براین حکایت است. نمونهٔ درخورنگرش دیگر، حکایت دیدار بازرگان شهر بزرگ از همکار خود در روستاست.[۵۲] طنز تازه و زنده این حکایت که با لطیفهٔ خشنی به پایان می‌رسد، خواننده را وامی‌دارد که اهمیت استعاری آن را کاملا فراموش کند.

۵۱. بنگرید: حکایت اول از دفتر اول مثنوی.

۵۲. بنگرید: حکایت پنجم ازکتاب سوم مثنوی

ارتباط رومی با سنایی چندان نمایان نیست و برای کشف علائم و آثار آن تحلیل ژرفی درکار است. با وجود این ارتباط پیش‌گفته را ادیبان خاورزمین در سده‌های میانه براساس گفتهٔ خود رومی که دو نمونهٔ آن‌را ما در بالا آوردیم، معلوم کرده بودند. عبداللطیف ابن‌عبدالله‌العباسی دومین ویراسته‌گر متن حدیقه در مقدمه‌یی که بر متن ویراسته شدهٔ منظومهٔ سنایی نگاشته است، می‌نویسد که او تنها پس از این که تفسیری را بر مثنوی رومی به‌پایان برد به این کار بزرگ آغاز کرده است، زیرا حدیقه سنایی و مثنوی رومی همچون شرح موضوع یگانه‌یی هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل.[53]

به‌عقیدهٔ او پاره‌یی از اشعار مثنوی تنها تفسیری بر مطالب معین از حدیقه است و همان اندیشه در آن به‌شکل فشرده‌تری آمده است. این نظر عبداللطیف تا اندازه‌یی درست است. مثنوی رومی از لحاظ شکل بدیعی در وابستگی مستقیم به عطار است، و او از لحاظ ساخت، تقلیدی از حدیقهٔ سنایی. هردو اثر فاقد طرح دقیق و معینی هستند و هر دو شاعر تلاش دارند همهٔ خطهٔ آیین تصوف را در برگیرند.[54] عطار هیچگاه جرأت نکرده بود به چنین کار بزرگی دست یازد وهمهٔ آثار او توضیحی است بریک و حداکثرچند ماده از سیستم پیچیدهٔ تعلیمات تصوف. جلال‌الدین رومی جسارت بیشتری داشت و در راه پدید آوردن اثری همتای دائرةالمعارفی که بتواند برای درویشان فرقهٔ او جایگزین سایر کتابها شود، کوشش کرد. این تلاش او با هدفی که سنایی در برابر خویش نهاده بود[55] هماهنگی داشت و در این باره عبداللطیف کاملا محق است.

با این همه، ترتیب مثنوی با ساخت حدیقه تفاوتهای زیادی نیز دارد. در حالی که بخشهای جداگانهٔ اثر سنایی، کاملا مستقل‌اند و با یکدیگر پیوندی ندارند. مثنوی واحد یکپارچه‌یی است که نمی‌توان هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن راه داد. اما این یکپارچگی، معلول طرحی معین نیست که رومی آن را رعایت کرده باشد. به

۵۳. بنگرید: مقدمهٔ عبداللطیف، نسخهٔ خطی حدیقه، موزهٔ آسیایی، ش ۵۷، ورق ۲ الف. (برای تفصیل بیشتر بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۱۴).

۵۴. مقابله شود با پیشین، حواشی ۳۱.

۵۵. مقابله شود با: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۵۴ - ۴۵۵ ه.ت.

احتمال زیاد چنین طرحی هیچگاه وجود نداشته است. رومی نخستین حکایت را می‌نگارد و در آخر آن به‌توضیح استعاراتی که شالودهٔ آن راتشکیل داده است می‌پردازد و در این توضیح به اندرزی مهم اشاره می‌کند که به‌نوبهٔ خود باید با حکایت استعاری دیگری توضیح داده شود و این حکایت ضرورت تفسیری دیگر را ایجاب می‌کند و بدین‌سان در سرتاسر منظومه، حکایات و بخش نظری بایکدیگر در می‌آمیزند. هنوز نخستین داستان به‌انجام نرسیده است که او غالباً به موضوعی دیگر می‌پردازد و از این رهگذر ترکیب بسیار پیچده‌ای پدید می‌آید که یادآور افسانه‌های مردم خاورزمین است. بدین‌سان، سومین مرحلهٔ تکامل حکایات افزوده شده بر شعر تصوف را مشاهده می‌کنیم. در آثار عطار این حکایات، زنده‌تر و تقریباً مستقل شده بودند و در عین حال از اندیشهٔ اصلی منظومه نیز پیروی می‌کردند. اما این حکایات سرانجام در مثنوی از قید اندیشهٔ اصلی رهایی می‌یابند، شرح و تفصیل را به دنبال خود می‌کشند و تأثیر مجموع را برخود حس نمی‌کنند. البته بدین‌سان، پیوند منطقی کاملا بر هم می‌خورد و به‌جای آن، این اثر دارای قابلیت حیاتی و درک بیشتری می‌شود. پراکندگی و سروسامان یافتن اندیشه در اثر عطار تنها محدود به‌یک فصل است ودر مثنوی یک کتاب (دفتر) کامل‌از منظومه رادر برمی‌گیرد، زیرا استنتاج واقعی و نهایی را ما تنها در پایان این بخشهای بزرگ اثر می‌بینیم که هیچ وابستگی به یکدیگر ندارند. رومی از تجارب اسلاف بهره‌گرفت و در عین حال شکل نوینی پدیدآورد که به احتمال زیاد آثار مردم سرمشقی برای آن بوده است.

۷

گامی دیگر به‌پیش گذاشته می‌شود، و حکایت و امثله کاملا از چهارچوب منظومهٔ عبرت‌آموز و تعلیمی آزاد می‌گردد و همچون رمان مجازی و استعاری، موجودیت مستقلی کسب می‌کند. این گام را جامی برداشت، و درپی او برخی ازمقلدان دوران پس از ادبیات کلاسیک. و آثاری چون سلامان و ابسال جامی، گوی و چوگان عارفی یا شاه وگدای خلیلی همان حکایات افزوده شده برمنظومه‌ها هستند، که به میزان بزرگی گسترش یافته و زندگی مستقلی کسب کرده‌اند. همهٔ عناصری را که این رمانها از آنها

تشکیل شده‌اند، می‌توان بدون استثنا در آثار عطار دید. اما در آثار عطار می‌توان گفت که آنها هنوز در نطفه هستند، در حالی که در اینجا گلهای فراوانی داده‌اند. این کار در عین حال گامی نیز به‌پس بود و ظاهراً آن نیرویی که اثری بزرگ چون مثنوی رومی ایجاد کند، در بین شعرای متأخر وجود نداشت. خطوط اصلی و سادهٔ بیان داستان در اینجا در زیر شرح جزئیات و زبان سنگین نمادهای استعاری مدفون گردیده که از ژرفای منظومه کاسته و برسطح آن می‌افزاید. آرمانهای والای تصوف در دریای واژه‌ها غرق شده و ورزیدگی عالی‌هنری شاعر، درعمل چندان رسا و مؤثر نیست. البته این نکته اساساً به دورهٔ بعداز کلاسیک [بعداز عبدالرحمن جامی — م.] مربوط است، زیرا در منظومهٔ جامی پدیدهٔ کاملا ویژه‌یی هست که تحلیل آن چندان آسان نیست. منظور نگارنده، منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی است که از سایر آثار او گسترش بیشتری در خاورزمین یافته است. خاور شناسان اروپا معمولا این منظومه را اثری می‌دانند که شالودهٔ آن را منظومه‌یی به‌همین نام از فردوسی تشکیل می‌دهد.[۵۶] اما مسألهٔ منابع منظومهٔ جامی‌را به‌هیچوجه نمی‌توان به این آسانی حل کرد. نخست این که دراثرجامی ازطرح منظومه‌یی که به‌فردوسی‌نسبت می‌دهند، دوری وانحراف بزرگی به‌چشم می‌خورد. دوم این که در یوسف و زلیخایی که به فردوسی منسوب می‌دارند، اثر و نشانی ازجهانبینی تصوف به‌چشم نمی‌خورد. این منظومه انباشته از روح کامل دین رسمی است ومؤلف آن، تغییرات قرآن را دربارهٔ این موضوع، و سنتهای مربوطه راپیگیرانه رعایت می کند ولی در منظومهٔ جامی، برعکس، یک اثر بارز تصوف را مشاهده می کنیم. بازیگران اصلی آن، جنبهٔ نیمه‌تاریخی خود را از دست داده و به‌نمادهای استعاری و مجازی بدل شده‌اند. تقریباً در هرسطر محسوس است که در اینجا با یوسف زیباروی انجیل سروکار نداریم و پیامبر قرآنی [یعنی یوسف — م.] تنها جلوه‌یی از روح الهی است که انسان رابه سوی الوهیت می‌برد. برای حل مسألهٔ منابع منظومه، بی‌شک ضروری است که باید به داستان استعاری‌انصاری که در بالا به‌آن اشاره شد و همین موضوع در آن طرح گردیده است، اشاره کنیم.[۵۷] در این صورت ما خواهیم‌توانست ارتباط بین جامی و انصاری را که

۵۶. دربارهٔ‌اینکه آیا این اثر واقعاً از فردوسی‌است یانه مقابله شود با فرهنگ کتابشناسی ۲، ش ۸، ص ۱۵۸-۱۵۹ به‌زبان روسی ه.ت

۵۷. ظاهراً نسخهٔ خطی منحصر به‌فرد *India Office* که در صفحات قبل به‌آن اشاره شد، ←

جزئیات بسیاری از منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی می‌تواند توضیحی برای آن باشد معین کنیم. کاری که جامی درمورد طبقات انصاری انجام داده گواه آن است که جامی بارها اثر انصاری را خوانده است. اگر این نظریه تأیید شود، آنگاه خواهیم توانست پیدایش منظومهٔ استعاری رمان را که مربوط به‌دوران متأخر رشد تصوف است، در زیر دو تأثیر توضیح دهیم. از یک سو تأثیر سرمشق انصاری، و از سوی دیگر تأثیر تحول داستانهای افزوده شده در آثار عطار و رومی.[۵۸]

متأسفانه این استنتاج تنها هنگامی تحقق خواهد یافت که اثر بسیار پراهمیت انصاری به‌شکل متن انتقادی در دسترس محافل وسیع خاورشناسان باشد.

در پایان چند یادآوری دیگر نیز در کار است: چهارگونهٔ اصلی منظومهٔ عبرت‌آموز و تعلیمی تصوف را معین کردیم، ولی این بدان معنی نیست که اشکال دیگری نمی‌تواند باشد. ادبیات زنده اگر اجباراً به نقشه و طرحی مرده تبدیل شود، خطرهای بسیاری دربر دارد و زورگویی و تحمیل عقیده نیز از آن بر کنار نیست. نگارنده کوشیده است که در نمونه‌های مشخص، نشان دهد که چگونه سبک ادبی پدید می‌آید وعملا بدان‌سان که خواست زندگی است رشد می کند. تقریباً هر شاهکار ادبیات فارسی، دارای تاریخ و سرنوشت و پژواک و ادامه‌یی است که زندگی ادبی ایران آن را ایجاب کرده است. نزدیکترین وظیفهٔ ایرانشناسان آن است که دقیقاً این رشته‌های نامرئی که ادبیات فارسی را در واحد جدایی‌ناپذیری به‌هم پیوند داده است، بیابند.

این کار تنها آغاز شده است، زیرا تاکنون تاریخ ادبیات فارسی تقریباً یکسره به‌شکل آمار و بدون در نظرگرفتن ارتباط توارثی (ژنه‌تیکی) نگارش می‌یافت. از همهٔ تاریخهای ادبیات فارسی‌تنها بررسی سلیس و روان ه.اته ادبیات پارسی نوین می‌تواند دارای ارزشی علمی باشد،[۵۹] زیرا تنها در این کتاب است که برای تقسیم تاریخ

→ هنگام نگارش در دسترس یوگنی برتلس نبوده است. بیتی که در زیراز باباکوهی می‌آید نشان می‌دهد که صوفیه درآغازسدهٔ پنجم‌هجری‌ازسیمای یوسف برداشتی‌نمادی داشته‌اند:

زچاه تن چو بر آریم یوسف جان‌را کمند گیسوی‌توهست‌عروةالوثقی ـه.ت.

۵۸. نوعی از رمان استعاری را درآثار عطار نیز مشاهده می کنیم. این رمان عبارت است از خسرونامه که در نگارش کوتاه، خسرو و گل نامیده شده و در اثر زنده‌شدن حماسهٔ رومانتیك نماد استعاری تصوف به‌وجود آمده است.

59. Ethé, *GIPh*

ادبیات نه اینکه طبق فهرست مؤلفان، بلکه طبق سبکهای ادبی کوشش شده است. کار ه.اته را باید ادامه داد. اما در این‌جا به اشکالی برمی‌خوریم که در این مبحث بسیار چشم‌گیر است. این مانع همانا عدم وجود متنهای انتقادی به‌اندازهٔ کافی است که به هیچوجه از نقطهٔ سکون حرکت نمی‌کند. شمارهٔ ستون انتقادی چاپی در مقایسه با ادبیات عظیم‌فارسی، بسیارناچیزاست. بزرگترین شاهکارها رامی‌توان‌تنها در گنجینه‌های بزرگی یافت که تنهاتنی چند از پژوهشگران بر آن دسترسی دارند. این شاهکارها نباید دیگر به‌عنوان اشیاء کمیاب زینت‌بخش قفسه‌های گردآلود کتابخانه‌های انگشت‌شمار باشد. تنها در چنین صورتی است که حرکت به پیش ادامه خواهد یافت. وظیفهٔ همهٔ ایرانشناسان این است که این شروط را تا حدامکان مراعات کنند.[۶۰]

۶۰. البته امروز نسبت به‌سال ۱۹۲۷ میلادی که این مقاله درآن سال نگارش یافته، وضع نسبتاً تغییر یافته است. ه. ت.

حوریان بهشتی

مسألهٔ پیدایش تصور دربارهٔ حوریان بهشتی... هنوز باز گشوده نشده است. از اطلاعاتی که دربارهٔ دین پیش از اسلام تازیان در دست داریم، آشکار است که اعراب بت‌پرست از مفهوم حوری خبری نداشته‌اند. از این رو، حوری باید یا مستقلا ابداع شده و یا منشأ آن در دینی دیگر باشد. گمان نخست به هیچوجه واقعیت ندارد. بررسی دقیق جزئیاتی که در این اواخر به‌وسیلهٔ خاورشناسان اروپایی صورت گرفته است، به‌خوبی نشان می‌دهد که... روایت از نمایندگان سایر ادیان بوده و کوشش شده است که شکل آن برای هدف معین، یعنی دین یگانهٔ اعراب، سازگار و موافق گردد. بدین‌سان، اگر برفرض، تصور حوریان بهشتی از دینی دیگرسرچشمه گرفته باشد، باید سیمای آنها را در یکی از ادیان مسیحی، یهودی، و زرتشتی جستجو کرد.

دین یهود را باید بی‌درنگ از این فهرست بیرون کشید، زیرا با آن که این دین در سده‌های میانه فلسفه‌یی ظاهرفریب عرفانی و الهی پدید آورد که در بسیاری از موارد با عرفان اسلامی در تماس بود، ولی نمی‌توان در زمان پیدایش اسلام در این فلسفه وجه تشابهی یافت که توضیحی برای تصورات مربوط به‌حوریان بهشتی باشد.

آ. ونسینگ[1] در حوریان، فرشتگان عیسویان را می‌بینند. مشکل بتوان با این نظریه موافقت کرد: در چنین صورتی، یگانه وجه شبه *Tertium Comparationis* این نکته خواهد بود که هم حوریان و هم فرشتگان مسیحیان از ساکنین بهشت‌اند. جنبهٔ احساسی[2] که در حوریان بسیار مشهود است، در مسیحیت عموماً مفهومی ندارد و بی‌معناست و ما می‌بایست چنین پنداریم که اخبار دریافت شده از مسیحیان درست نبوده و

۱. بنگرید: EI, II, *Hur*

۲. رنگ احساسی را نمی‌توان یکسره به‌فعالیت مفسرین متأخر منسوب داشت. عبارات قرآن چون: لهم فیها ازواج (برای آنها در آنجا زوجهایی هستند) (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵- سورهٔ ۴، آیهٔ ۵۷) از همان آغاز می‌بایست تأثیری براحساس داشته باشند.

یا مسیحیان آن را به درستی تفهیم نکرده‌اند. اما مشاهده می کنیم که سایر روایات مسیحی... بازتاب بسیار درستی از نظریات مسیحی و داستانهای تورات است که با استادی و مهارت برای مقصود از آن نتیجه‌گیری شده است.

پس، تنها دین زرتشت باقی می‌ماند. ای. گلدتسیهر در مقالهٔ بسیار درخور نگرش خود، مناسبات اسلام و دین زرتشت و این امر را... نشان داده است.[3] متأسفانه خاورشناسان این موضوع را که اهمیت بسیار بزرگی دارد پی‌گیری نکردند و در هر صورت نگارنده از پژوهشهای تازه‌تری در این رشته آگاهی ندارد.

آ.ونسینگ[4] در مقاله‌یی که پیشتر به‌آن اشاره شد، نظریهٔ ج. سیل را در این مورد می‌آورد که پیدایش حوریان از دین زرتشت مایه‌گرفته است و ضمناً باور دارد که این نظریه بطور قطع به‌وسیلهٔ ر. دزی[5] رد شده است وچنین می‌پندارد که از این رهگذر نادرستی کامل این نظریه به‌اثبات رسیده است. اما هنگام بررسی دقیق اثری که ونسینگ آن را اقتباس کرده است، روشن می‌گردد که این مسألهٔ پیچیده، روش بسیار محتاطانه‌یی را نسبت به‌خود ایجاب می‌نماید. ج. سیل نظریهٔ خود را بر مأخذ سد در بندهشن استوار می‌سازد که در آن، هنگام توصیف خوشیها و شادکامیهای بهشت، از فرشتگان سیاه چشم (حوران بهشتی) یاد شده است. ر. دزی در پاسخ تذکر داده است که او سد در بندهشن را اثری متأخر می‌شمارد که بسیار ناشیانه و با بهره جستن از نوشته‌های دیگران و زیر تأثیر شدید اسلام نگارش یافته و اقتباسی از نظریات اسلامی است که باهمهٔ نظریات دین زرتشت از بیخ وبن مغایرت دارد.

دلیلی در دست نیست که بر درستی عقیدهٔ ر. دزی تردید کنیم و نظریهٔ ج. سیل در برابر انتقاد تاب مقاومت ندارد. اما حق داریم بگوییم که هنگام بررسی تاریخ اصطلاح و مفهوم‌حور، نبایدبرای مباحثهٔ ج. سیل و ر. دزی اهمیتی‌قائل‌شویم. ج. سیل نظریهٔ خود را برشالودهٔ مطالبی استوار می‌سازد که بسنده نیست، و ر. دزی باکمک ترجمهٔ اوستا که به‌دست کلیکر انجام گرفته و زمانی اهمیت زیادی داشت و اکنون دیگرگمان نمی‌رود که درخور نگرش باشد، نظریهٔ او را رد می کند. هیچیک از دو مؤلف به یکسان صلاحیت حل این مسأله را نداشته‌اند و به‌هیچوجه مارا به‌حل مسأله

3. Goldziher, *Islamisme* p. 1 sq.
4. Sale, *Koran,* p. 72 5. *Dozy,* p. 154, note.

نزدیک نکرده‌اند و اگر آ. ونسینگ به‌آنها استناد نکرده بود، می‌توانستیم اساساً به این مباحثه توجه نکنیم.

مقالهٔ او این نظر را در خواننده بر می‌انگیزد که‌گویا پیدایش تصورات مربوط به حوریان را نباید به‌هیچوجه به‌دین زرتشت کشانید. اما این نکته، به روشنی نمایان است و در این بررسی می کوشیم تا آنجا که امکان دارد آن را مشاهده کنیم. البته نباید انتظار داشت که در دین زرتشت تجسمی در بارهٔ حوریان بیابیم که در رنگ و آهنگ ویژهٔ اسلام باشند. دین زرتشت تجرید را برتر می‌داند و در این دین مفاهیم تجریدی و صفات‌اهورایی به‌آسانی به شخصیتهای معنوی بدل می‌گردند ولی تجسم تبدیل این پدیده‌ها به‌سیما و شکل، چنان نیست که با احساس، لمس و رؤیت‌شود. واژهٔ حور را نیز نمی‌توان در زبانهای ایرانی جستجو کرد. به‌رغم کمی رواج این واژه در بین اعراب، پیدایش و منشا عربی آن مورد تردید نیست و حواشی مربوطه در تفاسیری که بر قرآن نگاشته شده‌اند، براین گفته‌گواهی می‌دهند. در نتیجه، باید تنها روشن سازیم که درالهیات زرتشتی سیمایی وجود دارد که به‌مفهوم مورد نظرما نزدیک باشد، تا اینکه بتوان وجود تأثیر آن را نیز حدس زد.

... حوری پاداشی است که به‌مؤمن پس از مرگش داده می‌شود و روشن است که مؤمن این پاداش را پس از مرگ تنها در جنت دریافت می کند.[۶] این نکته دارای اهمیت خاصی است. در متون متأخر خاطرنشان می‌گردد تا زمانی که انسان در این دنیای زمینی است، بر حوریان دسترسی ندارد.[۷] اگر انسان آن حوری را که‌برای اوگزیده شده در این دنیا ببیند، بدان معنی است که دوران زندگی او در جهان به‌پایان رسیده و بزودی به‌جهان مردگان خواهد پیوست. در نتیجه ما باید در دین زرتشت نیز تجسم سرنوشت انسان را پس از مرگ مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در اینجا می‌توان انتظار داشت که زودتر قرینه و همسان حوریان را بیابیم. با آن که اوستا کامل نیست وکمبودیهای بسیار دارد، اما سنت پارسیان، برخی تصاویر بارز از زندگی پس از مرگ را برای ما نگاهداری کرده است. منظور نگارنده شرح هادخت نسک و ارتای ویرازنامک است[۸] که در آنجا نخستین احساس روان پس از مرگ، تصویر می گردد. لحظهٔ

۶. مقابله شود با غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۳۸۷.

۷. بنگرید: ضمیمهٔ پایان این مبحث.

۸. *Haug*, *West*, P. 18, 17, 15_28؛ هادخت نسک، ۲، ۱۸-۳۲.

بحرانی برای روان در سومین شب پس از مرگ و پیش از سپیده‌دم فرا می‌رسد. از سوی نیمروز، نسیم مشکبویی بر می‌خیزد و در این نسیم در برابر او دایه‌نیای وی— کارهای نیک او و می‌توان گفت عالیترین من معنوی وی —که در متن برای تشریح جزئیات آن کوشش شده است، پدیدار می‌گردد و کانینوکهرپه — در سیمای دختری پانزده ساله[10] با زیبایی وصف‌ناپذیر نمودار می‌شود. روان از دوشیزه می‌پرسد که او کی و از آن کیست، زیرا این روان در زندگی خود در جهان، زیباتر از او کسی را ندیده است. دختر پاسخ می‌دهد که او دایه‌نیای مرد با ایمان است که در پرتو پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک او به چنین زیبایی و جمال رسیده است. گناهکار نیز همین سرنوشت را دارد منتهی دایه‌نیای او البته در سیمای دختری بد چهر و عبوس و بد رایحه است. بدین‌سان دایه‌نیا نخستین موجود روحی است که روان انسان پس از مرگ با آن روبرو می‌گردد.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت:

نخست این که: چون سیمای دوشیزه سازگار و موافق با زندگی زمینی انسان است، خود بخود چنین گمانی پیش می‌آید که این دوشیزه پاداش و یا کیفر زندگی زمینی اوست. چنین تفهیمی با روح دین رسمی مغان زرتشتی مغایر است، اما با وجود این، در اعتقادات مردم که بدون شک تا اندازه‌یی از تفاسیر رسمی انحراف داشته است، می‌توانسته وجود داشته باشد.

دوم این که: دایه‌نیا بخشی از موجودیت پیچیدهٔ روحی انسان است که پس از مرگ با اروان یعنی روان [روح] پیوند می‌خورد. آیا نمی توان چنین پنداشت که این پیوستن در برخی رسائل زرتشتی به‌شکل گونه‌یی ازدواج معنوی تصویرشده باشد؟ البته در متنی که تا زمان ما رسیده است اشاره‌یی نیز به‌چنین تفسیری نیست. اما می‌دانیم که تنها بخش کوچکی از الهیات پردامنه و بسیار رشد یافته‌یی که نظریات بسیاری از فرقه‌های زرتشتی در آن تشریح شده بوده، تا روزگار ما رسیده است.[11]

اگر ممکن می‌شد که این فرضیات اثبات گردد، آنگاه لازم می‌آمد که نمونه‌های حوریان را نیز در همین‌جا جستجو کرد. دوشیزگان زیبای ساکن دنیای ارواح، پاداش

۹. خوش دین، کنش خوش = دین نیک و کار نیک.

۱۰. به‌سن و سال دوشیزه باید توجه داشت، که آن را در شرح و توصیف حوریان نیز می‌یابیم.

۱۱. تذکر این نکته لازم است که در ایران دوران اسلام واژه‌های «عشق» و «ازدواج» عادی‌ترین استفاده‌ها برای معنویات ناب بوده است.

در ازای اعمال حسنه و عروسان روحی — از ویژگیهای حوریانی است که در هر تفسیری ذکر آنها آمده است.

ممکن است گفته شود این ترتیب بر زمینه‌یی است که نمی‌توان آن را بر اساس متون موجود اثبات کرد. اماسیمای الاهه‌یی که شرح آن نگارش یافته است در دین زرتشت و تعلیماتی که از آن ناشی گردیده به‌خوبی معلوم و نمایان است. ما در بخشهای باستانی‌تر اوستا گرایش بسیاری به‌تجسم پدیده‌ها می‌یابیم. حتی پدیده‌یی اهورایی همچون اردویسورا آناهیتا[۱۲] در سیمایی که تقریباً جزئیاتش همسان با شرح دایه‌نیا در هادخت نسک و ارتای ویراز است در برابر زرتشت پیامبر پدیدار می‌شود. در تعلیمات مانی نیز که متأسفانه تا کنون اطلاعات ما در بارهٔ آن کافی نیست همانند آن را می‌بینیم. البته بدرستی نمی‌دانیم که چه نقشی را به‌کانیک روشن — παρθένος τοῦ φωτός (الاههٔ روشنایی) می‌بخشیدند، اما اهمیت آن را در تعلیمات مانی‌گرایانه نمی‌توان انکار کرد. دومین قطعه در تعلیمات مانی *Manichaische Studien* ک. زالمان[۱۳] نشان می‌دهد که در این تعلیمات ارواح پست نیز به‌شکل دختر تجسم می‌شده‌اند:

Yeg paydag but wakhs-i Khwarasan_wimond pat des_i kanizak u-s Pursit o man

> در این هنگام روح [پاسدار] مرزهای سرزمین خاور [خراسان در زبان پهلوی = خورآیان در پارسی دری، جایی که از آنجا خورشید سر می‌زند، سرزمین خاور — م]، در سیمای دوشیزه‌یی پدیدار شد و از من پرسید...

همچنین رواست بپنداریم که در تعلیمات مانی الاههٔ روشنایی از تجسم احساسی بر کنار نبوده است و افسانهٔ معروف آدخونتا بخوبی نشان می‌دهد که این الاهه با این سیمای احساسی مربوط می‌شده‌است و احتمال دارد که مانی این مطلب را از تصورات زرتشتی که در بین مردم گسترش داشته است، گرفته باشد.

من به‌خوبی درک می‌کنم که این طرز تفکر به‌هیچ روی بطور قطع این

12. Aban - Yast, XXX 13. Salemann, *Bd I*, S. 3

نظریه را اثبات نمی کند که حوریان در زیر تأثیر دین زرتشت پدیدار شده باشند. هدف نگارنده نیز این امر نبوده است.

نگارنده تنها می‌خواهد ثابت کند که احتمال چنین اقتباس نه تنها حذف نمی‌شود، بلکه برعکس، درهمینجاست که ما می‌توانیم زودتر از هرجای دیگر همانند حوریان... را بیابیم. شاید پژوهشهای بعد درست و جهتی که در بالا تعیین گردیده است بتواند به‌پیامدهای مهمتری برسد. درهرصورت، این راه بی‌تردید غیر قابل قبول نبوده و هدفی که به‌آن می‌انجامد ارزش آن را دارد که در آن راه کوشیده شود.

*

دنبال کردن جریان بسط مفهوم حوری... بسیار شایان توجه است. برفرض که حوریان... همان موجودات روحی زرتشتی هستند که تغییر شکل داده و به سیمای دوشیزگان جلوه می کنند. در چنین صورتی باید پذیرفت که نظریات زرتشتی در سطح دید بادیه‌نشینان که فاقد هرگونه متافیزیک است، قرار داده شده. کهنترین تفاسیر، چیز دیگری برآن نمی‌افزاید. طبری درتفسیر بزرگ خود،[۱۴] همانند پیشینیانش نوشته های قرآن را با دقتی بسیار مراعات می کند. او تنها به احادیث بسیار زیادی استناد می‌جوید که رنگ احساسی دارد ومفهوم اولیه‌را که در قرآن آمده است بسط می دهد. سایر تفاسیر سنت و تصورات تودهٔ مردم نیز بر همین روال است. فقط تفصیلات احساسی افزایش می‌یابد که سرانجام به تصویری زننده تبدیل می‌شود. در این تفاسیر و تصورات زوجهای بهشتی به کنیزکانی مبدل می‌شوند که پیوسته درشباب و جوانی هستند وضمناً برای آنکه زوج بتواند التذاذ بیشتر احساسی داشته باشد همواره دوشیزگی‌خودرا حفظ می کنند.[۱۵] البته با رشد فلسفهٔ اسلام چنین تعبیری نمی‌توانست به همان شکل باقی بماند. چنین رنگ احساسی سیمای حور، نمی‌توانست برای صوفیه که احساسات جنسی برایشان بیگانه بود و ریاضت کشان پا بر جایی بودند، ایجاد اشمئزاز نکند. احساسات صوفیه سربه‌سر به سوی سمتی‌ست دیگر. هدف والای تصوف عشق ابدی به‌پروردگار و البته پیوستن به‌او و Visiobeatifica (مشاهده فرح‌زا) است.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 142

15. Wolff, S. 199 sq.; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*, S. 378

به‌آسانی ممکن بود راهی را که صوفی در مورد حوری می‌پیماید مشاهده کرد. اصول اصلی این راه عبارت بود از کنارگذاشتن هرپدیدهٔ احساسی از طریق تجدید تفهیم وپدید آوردن استعارات و کنایات. حتی رسوم حلاج نیز سرانجام برای صوفیه تنها به استعارات احساس روحی بدل شد. این اصول کلی می‌بایست درسیمای حور نیز تأثیر داشته باشد. متأسفانه تا امروز تعیین این امر که کدام یک از تفاسیر قرآن را باید کهنترین تفسیر عرفانی تلقی کرد و آیا تا زمان ما تفسیری به‌جای مانده که مربوط به دیرینه‌ترین دوران تصوف باشد، با دشواری روبرواست. نگارنده این هدف را در برابر خود نمی‌گذارد که در اینجا برای روشن‌ساختن کامل این نکته کوشش کند، بلکه می‌خواهد نقشهٔ اصلی پژوهشهای آینده را طرح کند. برای این منظور، تنها برخی از نظریات برجسته‌ترین نمایندگان صوفیهٔ سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) که دوران شکوفایی تصوف بوده و نظریات آنها نمونه‌های جالبی هستند، برگزیده شده است.

در تفسیر بزرگ ابن العربی بر قرآن[۱۶] نفسی شدن تصورات احساسی را در مورد حور مشاهده می‌کنیم. در تفسیرنخستین اشارهٔ قرآن به‌حور (سورهٔ ٤٤ آیهٔ ٥٤) گرایشی به مادی‌گرداندن سیمای حور می‌بینیم:

والا زواج لنفوسهم الحورالعین المطهرة عن الطمث و الفواحش و لقلوبهم النفوس القدسية المطهرة عن دنس الطبائع و كدرالعناصر ولا جنة لارواحهم لاحتجابهم عن المشاهدة[۱۷]

ترجمه: زوج نفسهای آنها حوریانی هستند شهلا [درشت چشم]، پاک از نظم ماهانه وپاک از بدی اخلاق و برای قلوب‌نفسها مقدس و از ناپاکی طبیعت و عناصری که روح را مکدر می‌سازد مبرا، اما برای روح آنان جنتی وجود ندارد زیرا آنها را نیازی به دیدن [پروردگار] نیست.

در اینجاگرایشی به سوی شکستن سنتهای کهن مشاهده می‌کنیم. اما تأیید اکید بر این که حوریان زوجهای نفس هستند و نیز قراردادن نفس و قلب در برابر یکدیگر،[۱۸] تا اندازه‌یی اشاره‌یی است به سیر بعدی اندیشه.

۱۶. ابن العربی، تفسیر. ۱۷. پیشین، ج. ۱، ص ۱۲.
۱۸. Hartmann, Al-Kuschairis Darstellung, Sjysq.، نیز بنگرید به مطالب بعدی این نوشته.

در تفسیر سورهٔ بعدی قرآن (سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۲)، ابراز روشنتر نظریهٔ ابن‌العربی را می‌بینیم: در آنجا گفته می‌شود: والازواج أصناف روحانیات عالم القدس[۱۹] (و این همسران، گوناگونی روحیات دنیای مقدس‌اند). در نتیجه در اینجا هر پدیدهٔ جنسی و شهوانی در حوریان اکیداً نفی می‌شود: آنها تنها موجوداتی روحی هستند که پیوندی عرفانی را با روح انسانی جشن می‌گیرند. پس از آن، این نقطهٔ نظر یکسره مراعات می‌گردد وهمهٔ کیفیاتی که قرآن به حوریان منسوب داشته است در همین زمینه تعبیر می‌شود. چنانچه برای توضیح جملهٔ قرآنی (سورهٔ ۵۵ آیهٔ ۵۶) قاصرات الطرف (نگاههای کوتاه)، گفته می‌شود:

ممایتصلون بهامن النفوس الملکوتیه التی فی‌مراتبها وما تحتها سماویة کانت او أرضیة مزکاة صافیة مطهرة لایجاوز نظرها مراتبهم ولاتطلب کمالاوراء کمالاتهم[۲۰]

ترجمه: نفسهای ملکوتی که آنها [مؤمنین متوفی] به آنان می‌پیوندند و برابر آنها[۲۱] و یا پایینتر از آنها هستند، گذشته از این که پیدایش آنها آسمانی و یا زمینی باشد پاک و صاف و مطهر هستند؛ نگاه آنان [این نفسها] از مرتبهٔ آنها بالاتر نیست و آنها درطلب کمالی بالاتر از کمال ایشان نیستند.

ابن‌العربی مقایسهٔ حور را با سنگهای گرانبها که در قرآن آمده‌اند کاملا همچون مفهومی استعاری ارزیابی می‌کند. چنانچه مقایسه با یاقوت[۲۲] به عقیدهٔ او چنین مفهومی دارد:

شبهت اللواتی فی جنةالنفس من‌الحور بالیاقوت لکون الیاقوت مع حسنه وصفائه و رونقه و بهائه ذالون‌احمر مناسب لون النفس[۲۳]

ترجمه: نفسهایی که در بهشت هستند، خود را با یاقوت می‌سنجند، زیرا، آن بجز زیبایی، پاکی و درخشندگی، سرخ فام است و مناسب رنگ نفس.

برای سنجیدن با مرجان [مروارید] درهمانجا چنین توضیحی آمده است:

۱۹. ابن‌العربی، تفسیر، ج۱، ص ۵۱. ۲۰. پیشین، ج. ۲، ص ۱۴۴.
۲۱. به‌جای مراتبها باید مراتبهم خوانده شود: مقابله شود بامراتبهم که دوباره‌آمده است.
۲۲. قرآن (سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۵۸). ۲۳. ابن‌العربی، تفسیر، ج۲، ص ۱۴۴.

و (شبهت) اللواتی فی جنة القلب بالمرجان لغایة بیاضه ونوریته[۲۴]

ترجمه: و دل [حوری] در بهشت از سفیدی و روشنی همسان مروارید است.

عبارات خیرات حسان (نیکان زیباروی) و حور مقصورات فی الخیام (حوریان پنهان در چادرها) (سورهٔ ۵۵ آیه های ۷۰ و ۷۲) چنین تفسیر شده است:

أی انوار محضة وسبحات صرفة لا شائبة للشر والامکان فیها حسان من تجلیات الجمال والجلال و محاسن الصفات. حور مقصورات فی الخیام أی مخدرات فی حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة والاحدیه لاتبرز منها بالانکشاف لمن دونها ولیس وراءها حد و مرتبة ترتقی الیها و تنظر الی مافوقها فهی مقصورة فیها[۲۵]

ترجمه: روشنایی پاک و بزرگی کامل بدون بدی و امکان گرایش به بدی[۲۶] که نکوییها در آن است یعنی تجلی زیبایی و بزرگی و کرامات [الهی]. حوران پنهان در چادرها یعنی در مرتبهٔ اسماء [الهی] و یا درست تر در وحدت واحدیت که از آنجا بیرون نمی‌آیند و پوشش خود را برابر آنهایی که پایین‌ترند می‌گشایند و در آن سوی این [مرتبه] مرز و مرتبه یی نیست که آنها بتوانند بالا روند و به آن نگاه کنند، از این رو آنها در آنجا پنهان هستند.[۲۷]

و سرانجام بخشی دیگر از تفسیر ابن العربی را بر آیات قرآن (سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۲۲) می‌آوریم که تفسیر عبارت و حور عین (حوران شهلا) بطور دقیق و بدون تردید در روح معنوی است:

وحور عین من تجلیات الصفات و مجردات الجبروت و مافی مراتبهم من الارواح المجردة[۲۸]

ترجمه: و حوران شهلا یعنی تجلی صفات و موجودات روحی از دنیای جبروت و ارواح پاک که از مرتبهٔ آنهاست.

۲۴. پیشین. ۲۵. پیشین، ص ۱۴۵.
۲۶. امکان یعنی آنچه محتمل است اما وجود آن حتمی نیست.
۲۷. مقابله شود با: Nicholson, *Studies*, p. 91, note1.
۲۸. ابن العربی، تفسیر، ج۲، ص ۱۴۶.

بدین‌سان در اینجا قید سنت یکسره به‌دور انداخته شده است. زوجهای جنسی... سرانجام به‌پدیده‌یی الهی بدل گشته‌اند. ابن‌العربی نیز همانند سایر عرفا درجات متعددی برای پاکیزگی روح قائل است و هریک از این مراتب برای خود دارای بهشتی است ودر هر بهشت حوریان در خور آن مرتبه از صفات الهی و یا ماهیت الهی هستند که مطابق با آن مرتبه است. ماهیت روح پاک شدهٔ انسان، از بهشت روح و بهشت دل پرواز می‌کند وبه مرتبه‌یی می‌رسد که درآنجا اسماء الهی ناپدید می‌گردند و حوریان تنها بازتابی از احدیت خدا هستند. این نوشته را می‌توان با نظریات همانندی که در سایر آثار ابن‌العربی هستند تکمیل کرد و افزودگیهایی به‌آن بخشید ولی‌هدف نگارنده این نیست که تصویر بزرگتری از نظریات ابن‌العربی ترسیم کند. این نکته ما را در ژرفنای موضوع دیگری خواهد برد که فعلا از آن دوری می‌گزینیم، زیرا بایستی برای داشتن تجسمی روشن از نظریات سایر صوفیه، نظریات عدهٔ دیگری را نیز بررسی کنیم. شاید در نقل‌قولهای پیشین، نکات مبهم بسیاری باشد. اما هنوز از نتیجه گیری دربارهٔ نظریهٔ اصلی ابن‌العربی دور هستیم وپیش از این که حق‌ارزیابی نظریات این فیلسوف را که مورد توجهٔ ماست، داشته باشیم باید کار زیادی در بررسی و پژوهش اثر بزرگ او فتوحات و فصوص انجام دهیم. در بررسی مسأله‌یی که هدف اصلی این نوشته است، اقتباسهای موجود به اندازهٔ کافی گویاست و نگارنده برآن است که به همینها بسنده کند.

می‌پردازیم به شخصیت ویژهٔ شیخ نامی نجم‌الدین کبری (۵۴۰—۶۲۳ هجری/۱۱۴۵—۱۲۲۶ میلادی).[29] تفسیر بزرگ نجم‌الدین کبری بر قرآن، برای حل مسألهٔ مورد نظرما دارای اهمیت فراوانی است. بخشی از تفسیری که او به عربی نگاشته و حاجی خلیفه از آن به عنوان عین‌الحیوة یاد کرده است،[30] به وسیلهٔ نگارنده در شعبهٔ نسخ خطی کتابخانهٔ همگانی پتربورگ یافت شده است.[31] در ورق ۱ الف یادداشتی از یکی از شاگردان شیخ هست که درآن خبر داده می‌شود این تفسیر را شیخ بزرگ خوارزم تا سورةالنجم آورده است اما مرگ به شیخ امان

۲۹. در مورد زندگینامهٔ شیخ رجوع شود به مقالهٔ نگارنده که در سال ۱۹۲۴ میلادی زیر عنوان رباعیهای شیخ نجم‌الدین در گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی چاپ شده است.

۳۰. حاجی خلیفه، ج۲، ص ۳۸۰.

۳۱. نسخه‌های خطی عربی، کتابخانهٔ همگانی، سری نوین، ش ۱۷.

نداد که اثر خودرا به پایان برساند. این شاگرد که نام او معلوم نیست، می‌نویسد که وی با الهام الهی کار شیخ را ادامه داده و به پایان برده است. این اثر برای پژوهش در تصوف دارای اهمیتی وافر است، زیرا درآن غیر از تفاسیری بزرگ که تنها دربارهٔ مفاهیم عرفانی است، درباره مسائل مشکل نیز توضیحاتی داده شده که گاهی اوقات به‌مقالات مستقلی دربارهٔ مهمترین مسائل تصوف تبدیل شده‌اند. متأسفانه این نسخهٔ خطی ناقص تفسیر، تنها تا سورة‌الهجر است و فاقد تفسیر آن مطالب اصلی است که در آن دربارهٔ حور سخن رفته است (سورهٔ ۵۵، آیه‌های ۵۶ — ۷۲، سورهٔ ۵۶ آیهٔ ۲۱). اما از آنچه که باقی مانده نیز می‌توانیم تجسم روشنی از نظریات این شیخ دربارهٔ حور داشته باشیم.

در نخستین بخش که در آن دربارهٔ حورسخن می‌رود (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵) واژه ازواج را می‌بینیم که درتفسیر دربارهٔ آن توضیح داده می‌شود: ازواج من ابکار الغیب الخ[32] واژهٔ غیب باید در اینجا همچون مفهوم عالم‌الغیب (جهان ارواح) تلقی شود ودر نتیجه این زنان دوشیزگانی روحی و دوشیزگانی از جهان ارواح هستند که تفاوت محسوسی با مفهوم سنتی دارند. تفسیر دومین مورد مشاهدهٔ این واژه (سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۵) دارای اهمیت بیشتری است. در تفسیر استعاری شرح بهشت چنین می‌خوانیم:

ولهم ازواج من نظرات الحق المطهرة من الحدوث کما قال تعالی «وسقاهم ربهم شرا باطهورا»[33] فمن ملک الازواج المطهره تتولد الاخلاق المطهرة[34]

ترجمه: و به آنها همسرانی می‌رسد که با نظر حق از هر چیز گذرا پاک شده‌اند و چنان که خدای تعالی فرمود است پروردگار نوشابهٔ گوارای آنها را به آنان می‌دهد و برای کسانی که دارای همسرانی پاک هستند اخلاق پاک زاییده می‌شود.

و سرانجام تفسیر (سورهٔ ۵۵ آیهٔ ۷۲):

لهم فیها ازواج من تجلی صفات‌الجمال و الجلال مطهرة من الوهم والخیال[35]

۳۲. ورق ۸۳ الف.
۳۳. سورهٔ ۷۶، آیهٔ ۲۱.
۳۴. ورق ۸۳ الف.
۳۵. رجوع شود به‌عین‌الحیوة، ورق ۱۱۴ ب.

ترجمه: آنها در آنجا همسرانی به‌دست می‌آورند که تجلی صفات زیبایی و بزرگی و پاک از وهم و خیال‌اند.[۳۶]

بدین‌سان، نظریات نجم‌الدین کبری، بطور کلی، بانظریات ابن‌العربی سازگار است: حوریان فاقد جسم و حس‌اند، و برعکس، تجلی صفات الهی هستند ویگانه امکان روح انسان مشارکت در مشاهدهٔ فرح‌زا (Visio beatifica) است. فعلا نمی‌توان‌گفت که سرچشمهٔ این تفهیم، عقاید ابن‌العربی است، یا عقایدی دیگر. چنین توضیحی‌را در رسالهٔ نصیرالدین طوسی عارف و اخترشناس مشهور یعنی مبدأ و معاد می‌بینیم. در فصل نوزده این اثر که دربارهٔ مسألهٔ مورد نظر ماست چنین می‌خوانیم:[۳۷]

فصل نوزدهم اشارت‌بحور عین. چون دیدهٔ بصیرت مرد (ورق ۱۹۰ ب) مؤمن (درچاپ سنگی — موقن) بکحل توفیق گشاده شود و ابراهیم‌وار بر مطالعهٔ ملکوت هر دو کون قادر شود (در چاپ سنگی افزوده شده است — آیه) «وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین»[۳۸] واردان[۳۹] حضرت عزت را که از پردهٔ غیب ظهور میکنند و در یک‌یک ذره از ذرات کائنات خویش را (خویشتن را، چاپ سنگی) بواسطهٔ نور تجلی جلوه می‌دهند مشاهده کند. ولامحاله چنانکه کفته‌اند (آمد، چاپ سنگی) هریکی در (به، چاپ سنگی) نیکوترین صورتی‌از صور مخلوقات متمثل شود مانند آنچ در قصهٔ مریم‌آمده است که «فتمثل لها بشرا سویاً».[۴۰] و چون‌تمتع از ان مشاهده جزبفیضان ابدی (اثری، چاپ سنگی) از عالم وحدت که

۳۶. Ethé, *GIPh*, S. 344 _ 348; Ethé, *Catalogue of the india Office* No 1807 که در آنجا این اثر آغاز و انجام نامیده شده است.

۳۷. چون نسخهٔ خطی این اثر در مجموعه‌های نسخ خطی بسیار کمیاب است، متن‌آن را از روی نسخهٔ بسیار عالی و کهن موزهٔ آسیایی <C 1102> Nov. 27، ورق ۱۹۰ الف می‌دهیم. این متن در سال ۱۳۱۴ هجری نیز پس از متن مرصاد العباد نجم‌الدین رازی (در اینجا با علامت چاپ سنگی) چاپ شده است.

۳۸. سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۵. ۳۹. !Sic، خوانده شود: وارات.

۴۰. سورهٔ ۱۹، آیهٔ ۱۷.

مفیض (مقتضی، چاپ‌سنگی) ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر بر وجهی که مقتضی‌باتحاد بود صورت‌نبندد پس‌با هریکی (ورق ۱۹۱ الف) ازان صور که‌بمنزلت یکی ازحوران بهشت باشد این ازدواج حاصل کردد (در چاپ‌سنگی اضافه شده‌است —آیه) «و زوجناهم بحور عین».[۴۱] و باسبب که چهرهٔ این پردکیان از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است «مقصورات فی‌الخیام»[۴۲] باشند. و بحکم آن که نامحرمان عالم تکثر را چه آن قوم که بظاهر عالم ملک باز مانده باشند (اند، چاپ سنگی) و چه آن قوم که بباطن ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا (نا،چاپ سنگی) ممکن است «لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان»[۴۳] باشند. و بسبب‌آن که معاودت آن (این، چاپ سنگی) حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی (اول، چاپ سنگی) مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب مغافصة باز یافته (رفته، نسخهٔ خطی) شود بکارت و غرابت آن لذت هر نوبت متجدد می‌شود.

بدین‌سان، حوریان شکلهای تجلی نیروهای روحی هستند که روح انسان پس از پختگی معنوی با آن وارد گونه‌یی پیوند ازدواج عرفانی می‌شود. این نکته درخور نگرش است که نصیرالدین‌طوسی با فراتر نهادن گام، توضیحات احساسی مفسرین را دربارهٔ دوشیزه بودن همیشگی حوریان مورد تعبیری عرفانی قرار می‌دهد. در ادبیات پردامنه‌یی که پیرامون یک رباعی شیخ مشهور ابوسعید ابوالخیر پدید آمده است، همین اصول را می‌بینیم[۴۴] (بنگرید پیشین، پیدایش ادبیات تصوف، حواشی ۵.۲۴.ت.) اما در اینجا به توضیح آن نمی‌پردازیم و همچون مثال ویژهٔ آن روزگار، تنها

۴۱. سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۲۰. ۴۲. سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۷۲.

۴۳. سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۵۶.

۴۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: ژوکوفسکی، در بارهٔ تاریخ پیر ابوسعید، ص ۱۴۵. در اینجا می‌خواهم تنها یادآور شوم که انیس‌العاشقین اثر قاسم‌الانوار شاعر و صوفی مقدس (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۲۲۰ <A 51> ورق ۲۱۲ الف) که ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است، مهمترین تفسیر این رباعی نیست.

شعری از اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸ هجری/ ۱۲۹۸ میلادی)[۴۵]، از مصباح‌الارواح می‌آوریم که درآنجا دربارهٔ تصورات قرآنی دربارهٔ بهشت چنین آمده است:

جنت چه بود جهان ایمان — سدره چبوذ شمامهٔ جان
فردوس حضور حضرت اوست — دیدار شهود وحدت اوست
طوبی چبوذ شمامهٔ ذوق — طوبی‌لک اکر کنی ازو ذوق
روضه خرد رضاست رضوان — مالک امل و هواست نیران
تسلیم و رضا یقین یقین است — کوثر دل و سلسبیل دینست
اشجار بوذ عقول اخیار — انهار بوذ روان. ابرار
اخلاق نبی قصور می‌دان — حالات حمیده حور می‌دان
ولدان نفحات خاطر بکر — غلمان نفحات عاطر فکر
فرشست کفایت و عبارت — استبرق و سندس استعارت
حیلت هنرست و حله تقوی — ساقی مولی شراب معنی[۴۶]

در اینجا ما نه تنها تفهیم استعاری صفات حوریان، بلکه تمامی سعادتهای بهشتی را مشاهده می‌کنیم. حوریان همان حالات مشهود نامیده می‌شوند، یعنی بی‌علاقگی و دوری از دنیا که در آن حالت، روح انسان به من عمومی عالم می‌پیوندد. این عبارت چندان روشن نیست و می‌توان آن را مورد تفسیرهای گوناگون قرار داد ولی در هر صورت تفسیر احساسی در اینجا به هیچوجه وجود ندارد.

در پایان باید به یک پدیده درخورنگرش پسین، یعنی آثار عفیف‌الدین الیافعی (۶۹۸ — ۷۶۹ هجری/ ۱۲۹۸—۱۳۶۷ میلادی)[۴۷] اشاره کنیم. اثر

۴۵. بنگرید: Ethé, *GIPh*, S. 229. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: حاجی خلیفه، ج۵، ص ۵۷۷؛ ج۶، ص ۳۲۱، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <C 605> No 603 bc، ورق ۱۰۵ ب؛ ریاض‌العارفین، ص۳۷؛ Wüstenfeld, Die Denkmäler, Bd II S. 164 نگارنده مطالب بسیاری در بارهٔ زندگی این شاعر بسیار مورد توجه گردآوری کرده است که بزودی چاپ خواهد شد.

۴۶. نقل از نسخهٔ بسیار پرارزش موزهٔ آسیایی (<C 1102> Nov. 27 ورق ۸ الف) که تا آنجایی که نگارنده آگاهی دارد، یگانه نسخه معلوم این اثر در اروپاست. تاریخ نگارش اثر ۴ ربیع‌الاول ۷۰۸ هجری (۲۲ سپتامبر ۱۳۰۸ میلادی) است ومتن آن بادشواریهایی که برای خواندن دارد، بسیار درست است.

۴۷. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd II, S. 176.

مشهور او روض‌الریاحین مجموعه‌یی است شامل پانصد حکایت سرگرم کننده از زندگی صوفیان مشهور، وگنجینهٔ اطلاعاتی بسیار چشم‌گیر. این اثر تا کنون به‌بررسی همه‌جانبه در نیامده، و منابع آن را بجز منابع بسیار اندک (مثلا رسالهٔ قشیری) بزحمت می‌توان معین کرد. اما نمی‌توان تردید داشت که روایات مردم، سرچشمهٔ بخشی از این‌حکایات بوده‌اند. رنگ ویژه و ترکیبات عناصرگوناگون در سبکی ابتدایی این نظریه را تأیید می کند. سه حکایت (شماره‌های ۸،۹،۱۱) را که دربارهٔ حوریان است بطورکامل همچون ضمیمهٔ این مبحث، می‌آوریم.

سومین حکایت بسیار ساده واز این رو بیشتر مفهوم است. دوشیزه‌یی که عابد جوان درآرزوی اوست و بخاطر وی شربت مرگ می‌نوشد، حوری است. وصف این دوشیزه باهمهٔ جزئیاتش، مطابق با وصف سنتی حوریان بهشتی است: تمام حکایت در همین زمینه و عبارت است از یک داستان معمولی اخلاقی اسلامی که هیچ وجه اشتراکی با عرفان ندارد.

حکایت دوم (در مجموعهٔ شمارهٔ ۹) روایت ساده‌تر داستان سوم است. در اینجا نیز دوشیزه پدیدار می‌گردد و به عابد وعدهٔ سعادتهای بهشتی می‌دهد. یگانه وجه تمایز حکایت دوم از سوم آن است که در اینجا نمی‌توان بدون چون و چرا دوشیزه را با حوری یکی‌دانست، زیرا درخود حکایت دلایل‌معینی برای‌این کار نیست. باید خاطرنشان کرد که شبح، هنگام عبادت نمودار می‌شود؛ توجه به عبارت اطیب ریحاً (رایحهٔ خوش) که ما دوباره به‌آن اشاره خواهیم کرد نیز دارای اهمیت است.

البته مهمتر از همه همان‌حکایت نخست (شمارهٔ۸) است. در این‌حکایت ما ویژگی و خطوطی می‌بینیم که نمی توان آن را شالودهٔ سنت توضیح داد. درست است که در اینجا نیز آهنگ حور به‌گوش می‌رسد ولی احساس در مقام نخست نیست. دوشیزگانی که در اینجا رخ می‌نمایند، موجوداتی از نطفه و خون نیستند و این‌تجلی شبهایی است که مؤمن درعبادت به‌سر می‌برد. اگر توجه داشته باشیم که، درشب زنده‌داری توأم با دعا و استغفار باید کارنیکی مشاهده کنیم، در این صورت می‌توانیم این دوشیزگان را تجلی آن‌کار نیک بنامیم. از این رهگذر ما دوباره به زرتشتی‌ترین حوزه‌ها وارد می‌شویم. شرح و توضیحات مربوطه، تقریباً واژه به واژه مطابق باشرح منابع زرتشتی است که در بالا به آن اشاره گردید. در آنجا بر اطیب‌ریحاً (رایحهٔ خوش) تأکید بیشتری می‌شود. اشاره‌یی به‌سن‌وسال نیست. اما چون دراینجا با حوری سر و کار

داریم، می‌توانیم با اطمینان خاطر، سن مرسوم پانزده را برای تکامل تشابه بیفزاییم.

این بحث مارا به‌استنتاجی کاملا موثق نرسانید، اما با این همه، بر اساس آن می‌توانیم نتیجه‌گیریهای جداگانه‌یی بکنیم که ما را به حل مسائل دشواری که‌طرح کرده‌ایم نزدیک خواهد کرد. دیدیم که درهر دو مورد، تصوراتی دربارهٔ دوشیزگان بهشتی هست. اثبات خویشاوندی میان حور و کانیک در صدر اسلام بسیار دشوار است اما تشابه ویژگی آنها در تکامل بعدی بیشتر می‌شود و سرانجام همانندی بی‌نظیری بایکدیگر می‌یابند. این همانندی و تقارن را می‌توان بر دوگونه توجیه کرد: یا حوریان... از دین زرتشت اقتباس شده‌اند ویا تصوف متأخر درزیر تأثیرشدید دین زرتشت قرارگرفته است. هنوز امکان نداریم اثبات کنیم کدام یک از این دو فرضیه درست است، اما برای پژوهش و بررسی در هر صورت این مسأله دارای اهمیت بسیاری است.

اگر نظریهٔ نخست تأیید شود، آنگاه خط سیرتکامل غیر عادی و ویژهٔ مفهوم حوری را به‌شکل مارپیچ و از پایین به بالا معین خواهیم کرد که درآن می‌توان مانندی کامل سیراندیشه‌ها را در زمینهٔ اسلامی مشاهده کرد. در آغاز، تصورات روحی از فرهنگهای اطراف رخنه می کند، دنیایی و فاقد محتوای روحی می‌گردد و در دوران متأخر، بویژه در عرفان این تصورات تغییر یافته و با یاری استعاره، از نو در مرتبهٔ احساس و مرتبهٔ روحیات قرار می گیرد و بدین‌سان، مفهوم آغازین خود را به شکلی روشنتر و دقیقتر باز می‌یابد.

در صورت رد این فرضیه به نتیجه‌یی می‌رسیم که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بزرگی است. مدتهاست که برای یافتن تأثیری ازخارج در تصوف کوشش، و دربارهٔ تأثیر عناصر گوناگون در پیدایش آن توضیح داده می‌شود. ضمناً، بجز مواردی اندک، همواره بدون توجه به دین زرتشت ازکنار آن‌گذشته‌اند. این مسأله باعث تعجب است، زیرا بازتاب نمایان تعلیمات کهن زرتشت راکه در عقاید مردم پنهان شده است به آسانی می‌توان در تصوف باز یافت.

بدین‌سان راه پژوهشهای بعدی در این رشته باز است و در بارهٔ نفی خویشاوندی بین حور و کانیک، فعلا جای سخنی هم نیست.

اگر به‌پندار نگارنده، اثبات این نکته به‌طرزی قانع کننده میسر گردیده باشد،

آنگاه می‌توان چنین پنداشت که وی در این نوشته به هدف خود رسیده است.

افزوده‌ها

هنگامی که این نوشته به چاپ سپرده شده بود، پروفسور فیشر توجه مرا به دو اثری که پیشتر چاپ شده و در آنها نیز مسألهٔ سرچشمهٔ پندارهای مربوط به‌حور در دین زرتشت مورد بحث قرار گرفته بود، معطوف داشت. این دو نوشته در کتاب او زیر عنوان: *Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei* (Leipzig,1922)
در صفحهٔ ۴۰ و حواشی ۲۱ آمده است وهمانا:

E. Sell *The faith of islam,* London, 1907

و

W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'ân* ,London, 1905

هستند که متأسفانه هیچیک از این دو اثر در دسترس نگارنده نبوده است.

در مورد حکایت یازدهم که از الیافعی نقل می‌گردد، مقابله شود با:

M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en La Divina Comedia*, (Madrid, 1919)p. 174

که در آنجا همین حکایت به‌شکلی کوتاه از کتاب العلوم الفاخره فی النظر فی امور الآخرة ابن مکلوف اقتباس شده است. ای گروویتس در اثر خود:

Das koranische paradies («scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, Orientalia et Judaica», Vol. I, Hierosolymis, 1923)

نظری برعکس عقیدهٔ نگارنده دارد. ای. گروویتس تلاش برای اثبات سر چشمهٔ زرتشتی حور را رد کرده و باور دارد که حوریان از شاعران پیش از اسلام و از توصیف ضیافتهای بزرگ در انبارهای شراب به وسیلهٔ آنها اقتباس‌شده است. من امکان ندارم در اینجا با تفصیل دربارهٔ این عقیده ابراز نظر کنم‌ولی می‌خواهم‌دست کم خاطر نشان سازم که خودگروویتس در همان مقاله تأثیر شدید کشورهای متمدن همسایه را بر زندگی تازیان تأیید می کند که در وجود بسیاری واژه‌های بیگانه(بطور کلی واژه‌های ایرانی) در نوشته های قرآن تجلی می کند.

بر خود می‌دانم در اینجا از پروفسورفیشر که هنگام چاپ این مقاله با مشورت و کار خود به نگارنده یاری داده است، سپاسگزاری کنم.

ضمیمه‌ها

سه حکایت از روض الریاحین الیافعی از روی نسخه‌های خطی شمارهٔ ٥٤٤ (C 362)، ورق ٢٤ الف (با علامت A)، ٥٣٩ الف (B 627) ورق ٢٩ ب (با علامت B) موزهٔ آسیایی در پتربورگ.[٤٨]

الحکایة الثامنة. عن ابی بکر الضریر رضی الله عنه قال کان: بجواری شابّ حسن الوجه یصوم النهار[٤٩] لایفطر و یقوم اللیل لایفتر. فجاءنی یوماً و قال:[٥٠] انی نُمْتُ عن وِرْدی اللیلة[٥١] فرایت کأنّ محرابی[٥٢] انشقّ وکانّی بجوار قد خرجن من المحراب لم ار احسن وجهاً منهن[٥٣] و اذا فیهن شَوْهاءُ کرها[٥٤] توها لم ار اقبح منها منظراً. فقلت: لمن انتن[٥٥] ولمن هذه؟ فقلن: نحن لیالیک اللّاتی[٥٦] مَضَیْنَ[٥٧] و هذه لیلةُ یومک ولو متّ فی لیلتک هذه لکانت هذه حَظَّک. ثمّ انشأت[٥٨] تقول

اسأل لمولاک و ارْدُدْنی الی حالی	فأنتَ قبّحتَنی من بین أشْکالی
لاتَرْقدنّ اللیالی ما حییتَ فان	نمتَ اللیالی فهنّ الدهرَ أمْثالی
نحن السرورُ لمن[٦٠] نالَ السرورَ بنا	جرفَ الظلام بسُکْنَی المنزل العالی
وقد أُرِدْتَ بخیر اذ وَعظتَ بنا	فابشَر فانت من الموتی علی بال

فأحابتها جاریة من الحسان تقول

ابْشر بخیر[٦١] فقد نلتَ الغنَی ابداً	فی جنّة الخُلْدْ فی روْضات جنّات

٤٨. بنگرید: Rosen, *Notices,* No 211, 212 .
٤٩. در B اضافه شده است: و. ٥٠. در B اضافه شده است: یا استاذ.
٥١. A ـ لیلة. ٥٢. در B اضافه شده است: قد.
٥٣. در B از قلم افتاده است. ٥٤. در B از قلم افتاده است.
٥٥. در B. انت. ٥٦. در B التی. ٥٧. در B مضت. ٥٨. در B انشدت.
٥٩. در B وان. ٦٠. در B بمن. ٦١. در B از قلم افتاده است.

نحن اللیالی اللّواتی کنت تَسْهرنا[62] تَتْلو القرآنَ بترجیع ورنّات

نحن الحسان اللّواتی کنت تخطبنا جوفَ الظلام بلَوْعات و زفرات

ابشر فقد نلتَ ما ترجوه من مَلک برٌّ یجود بأفضال و فَرْحات

غداً تَراه تَجَلّی غیرَ محتجِب تَدْنی الیه و تَحْظی بالتحیّات

ثمّ[63] شهق شَهْقةً و خرَّ میّتاً رحمه‌الله.

الحکایة التاسعة. عن بعض العارفین قال: نمتُ عن حِزبی[64] فرأیتُ فی المنام جاریة[65] لم اراحسن منها وجهاً[66] ولا اطیبَ ریحاً. فنا ولتْنی رُقعة[67] فقالت اقرأما فیها. فقرأتها فاذا فیها[68] مکتوب

لذذتَ بنَوْمه عن خیر عیش مع الولدان فی غُرَف الجنان

تعیش مخلَّداً لاموتَ فیها و تبْقی فی الجنان مع الحسان

تَیقَّظْ من منامک انّ خیراً من النوم التهجّدُ بالقران

قال: فاستیقظتُ مرعوباً فوالله ما ذکرتُها قطّ[69] الاّ طار نَومی.

الحکایت الحادیة عشرة. عن عبدالواحد بن زید[70] قال:

بینما نحن ذاتَ یوم[71] فی مجلسنا هذاو قدتهیّأنا للخروج الی الغَزْووقد أمرتُ اصحابی ان یتهیوّالقرأةآیتین فقرأرجل فی مجلسنا «انّ الله اشْتَرَی مِن المؤمنینَ أنْفُسَهم و أمْوالَهم بأنّ لهمُ الجَنة[72] فقام غلامٌ فی مقدار خمس عشرة سنة

۶۲. در B تسهرها. ۶۳. در B اضافه شده است: قال. ۶۴. در B وردی.
۶۵. در B اضافه شده است: حسنا. ۶۶. در B از قلم افتاده است.
۶۷. در B اضافه شده است: فی‌یدها. ۶۸. در B اضافه شده است: فقرأته و اذاهو.
۶۹. در B از قلم افتاده است.
۷۰. عبدالواحد ابن‌زید یکی از قدیمترین صوفیانی است که نخستین رباط را برای شاگردان خود تأسیس کرد: بنگرید: Massignon, *Lexique*, pp. 135, 192 sq.
۷۱. در B از قلم افتاده است. ۷۲. سورهٔ ۹، آیهٔ ۱۱۱.

او نحو ذلک و قد مات ابوه وورّثه مالاً کثیراً فقال: یا عبدالواحد انّ الله اشتَرَی من المؤمنین انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجّنة؟ فقُلت: نعم[۷۳] فقال: انّی أُشهدُکَ انّی قد بعتُ نفسی و مالی بانّ لی الجنة. فقلت له: انّ حدّ السیف اشد من ذلک و انت صبّی شابّ[۷۴] و[۷۵] أخاف ألاّ تَصبر و تَعجز عن ذلک. فقال: یا عبدالواحد اُبایع الله بالجنة ثمّ أعجز؟ انا أُشهدُاللهَ انّی قدبایعتُه اوکما قال رضی الله عنه. قال عبدالواحد: فتقاصرت الینا[۷۶] انفسنا[۷۷] وقلنا: صبّی یعقل و نحن لانعقل. فخَرَج من ماله کلّه و تصدَّق به الا فرسه و سلاحه و نفقته. فلما کان یوم الخروج کان[۷۸] اول من طلع علینا فقال: السلام علیک یا عبدالواحد. فقلت: و علیک السلام، رِبحَ البَیْعُ ثم سِرنا و هو معنا یصوم النهار و یقوم اللیل ویَخدمنا و یخدم دوابَّنا و یحرسنا اذا نمنا حتّی انتهینا الی بلد[۷۹] الروم. فبینما[۸۰] نحن کذلک اذا به قد اقبل و هو یُنادی: و اشَوْقاه الی العَیناَء المرضیة! فقال اصحابی: لعلّه وُسْوِسَ بهذا الغلام واختلطعقلهُ. فقلت: حبیبی وما هذه[۸۱] العیناء المرضیة؟ فقال. انّی غَفَوْتُ غفـوةً فرأیتُ کانّه أتانی آت فقال: اذهب الی العیناء المرضیة! فهجم بی علی روضة فیها نهر من ماء غیر آسن و اذا علی شطّ النهر جوار علیهن من الُحلّی و الُحلَل ما لاأقدران اصفه. فلمّا رأیننی استبشرن بی و قلن: هذا زوج العیناء المرضیة. وقلت: السلام علیکن! افیکّن العیناء المرضّیة؟ قلن: لاونحن من[۸۲] خدمها و اماءها. امض و هی[۸۳] أمامک. فمضیتُ امامی فاذا انا بنهر من لبن

۷۳. در B اضافه شده است: حبیبی. ۷۴. در B از قلم افتاده است.
۷۵. در B اضافه شده است: انی ۷۶. در B علینا. ۷۷. در A انفسهن.
۷۸. در B ازقلم افتاده است. ۷۹. در B از قلم افتاده است. ۸۰. در B بینما.
۸۱. در B هی. ۸۲. در B لانحن خدمها. ۸۳. در B از قلم افتاده است.

لم يتغيّر طعمهُ فى روضة فيها من كلِّ زينة فيها جوار* احسن من الاول[۸۴] فلمّا رأيننى استبشرن و قلن.[۸۵] هذا زوج العيناء المرضيّة. فقلت:[۸۶] افيكنّ العيناء؟ قلن:[۸۷] لا نحن من خدمها وهى امامک. فتقدّمتُ فاذا بنهر من خمر و على شطّيه[۸۸] جوار * احسن ممّا رأيت.[۸۹] فقلت:[۹۰] افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها وهى[۹۱] * امامک. فمضيت فاذا انا بنهر من عسل مصفّى و عليه جوار احسن ممّا رأيت. فقلت: افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها و هى امامک. فمضيت امامى حتى انتهيت[۹۲] الى خمية من دُرّة بيضاء و على باب الخيمة جارية عليها من الحلىّ و الحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلمّا رأتنى استبشرت بى و نادرت من فى الخيمة: أيّتها العيناء المرضيّة هذا بَعْلُک قد قَدَمَ. فدنوتُ[۹۳] من الخيمة و دخلتُ و اذا هى قاعدة على سرير من ذهب مكلّل بالدرّ والياقوت[۹۴] و هى تقول: مرحباً بک يا ولىّ الرحمن[۹۵] قد انّ[۹۶] لک القدُوم علينا.* فلما رأيتُها افتتُنت بها[۹۷] فذهبت لاعتنقها.[۹۸] فقالت: مهلاً فانّه لم يأن للک ان تعانقنى لأنّ[۹۹] فيک روح الحياة. و انت تفطر الليلةَ عندنا ان شاءالله.[۱۰۰] فانتبهتُ يا عبدالواحد و لا صبرلَى عنها. قال عبدالواحد:

۸۴. در B از قلم افتاده است. ۸۵. در B اضافه شده است: والله.
۸۶. در B اضافه شده است: السلام و عليكن.
۸۷. در B اضافه شده است: و عليك السلام يا ولىالله.
۸۸. در B اضافه شده است: وسط الوادى. ۸۹. در B انسيننى من خلفبت.
۹۰. در B اضافه شده است: السلام عليكن. ۹۱. در B: و امض.
۹۲. در B: فوصلت. ۹۳. در B: قال قد دنوت.
۹۴. در B اضافه شده است: قلما رايتها افتتنت بها. ۹۵. در B: الله.
۹۶. در B: دنى. ۹۷. در B از قلم افتاده است. ۹۸. در A از قلم افتاده است.
۹۹. در A از قلم افتاده است. ۱۰۰. در B اضافه شده است: قال.

فما انقطع کلامُهُ حتّی ارتفعت لنا سریّةٌ من العدوّ فحمل الغلامُ فعددتُ تسعة من العدوّ قتَلَهم و کان هو العاشر. فمررتُ له و هو یتشحّط فی دمه و هویضحک ملءَ فیه حتّی فارق الدنیا.[۱۰۱] ولله دُرّ القائل

یا من یعانق دنیالا[۱۰۲] بقاء لها یُمْسی و یُصْبِح مغروراً وغرارا

هل لا ترکَت من الدنیا معانقةً حتّی تُعانِق فی الفردوس أبْکارا

ان کنَت تبْغی جنانَ الخُلد تَسْکنها فینبغی لک ان لا تأمن النارا

ترجمه: حکایت هشتم: ابی بکر ضریر رضی‌الله‌عنه حکایت کرده است: در جوار من جوانی زیباروی می‌زیست که روزها روزه داشت، دست از روزه نمی‌کشید وشبها پیوسته در عبادت بود. روزی نزد من آمد وگفت: «دیشب هنگامی که ورد می‌خواندم‌مرا خواب در ربود و در خواب دیدم که محراب من دوپاره شد و از میان آن دوشیزگانی بیرون آمدند که هیچگاه به زیبایی آنان کسی را ندیده‌ام. سپس چنین شد که در میان آنان دوشیزه‌یی قبیح‌منظر دیدم که تاکنون کسی را بدان زشت‌رویی ندیده بودم. گفتم: شما از آن کیستید و او از آن کیست؟ پاسخ دادند: ما شبهای‌گذشتهٔ توهستیم و او امشب توست و اگرتو امشب ازجهان می‌-رفتی او به تو می‌رسید! سپس او لب به سخن‌گشود وگفت: خدایت را عبادت کن ومرا به حال نخست بازگردان، زیرا تومرا میان همگنان چنین زشت‌روی ساخته‌ای. تا زنده‌یی شبها به خواب مرو واگر به خواب روی آنها نیز چون من‌شوند. ما مایهٔ شادمانی کسی هستیم که شادمانی خود را از راه ما می‌جوید، در تاریکی و در منزلی عالی زندگی می کند. وقتی به تو از طریق ما هشدار دادند، خواستند بر تو نیکی کنند. حال از این نوید خوش باش؛ تومورد الطاف پروردگاری.

۱۰۱. در B اضافه شده است: رضی‌الله عنه.
۱۰۲. در A و B در وزن سکته وارد شده است: ـ ولا.

و یکی از دوشیزگان زیباروی به‌وی پاسخ داد و گفت:
خوش باش که در باغ بهشت و روضه‌های جنات ثروتی جاوید یافتی. ما آن شبهایی هستیم که تو شب زنده‌دار بودی و با صدایی بریده و حزن‌انگیز قرآن می‌خواندی. ما آن زیباییهایی هستیم که تو در تاریکی با عشق و زاری طرف گفتگو قرار دادی. خوش باش که به آنچه از پروردگار توانا می‌خواستی رسیدی و اوست که سخاوتمندانه هدیه و شادمانی می‌بخشد. تو فردا جلوهٔ او را بی‌پرده خواهی دید. تو به او نزدیک می‌شوی و شایستهٔ شاد باش او می‌گردی.
سپس او فریادی کشید ومرد. خدایش رحمت کناد.
حکایت نهم: یکی از عارفان‌گفته است: من هنگام قرائت شبانهٔ قرآن به‌خواب شدم و درخواب دختری دیدم که خوش سیماتر و خوش‌رایحه‌تر از او هیچگاه ندیده بودم. او نامه‌یی‌به سوی من درازکرد و گفت: بخوان آنچه در اینجا نوشته‌اند ومن خواندم و در آن چنین نوشته شده بود:
«تو در لذت خواب فرورفتی و [با خطر از دست‌دادن] بهترین زندگیها در غرفه‌های بهشت به‌همراهی پسر بچگان، روبرو شدی. تو در آنجا زندهٔ جاوید خواهی بود ومرگ در آنجا نیست و با زیبارویان بهشتی به سر خواهی برد. از خواب برخیز و بیدار شو، قرائت شبانهٔ قرآن نیکوتر از خواب‌است.»
[سپس] اوگفت: «من‌در ترس از خواب پریدم و سوگند به خدا همینکه او را به‌یاد می‌آورم، هماندم خواب ازمن دور می‌شود.»
حکایت یازدهم: عبدالواحد ابن زید حکایت کرده است:
«روزی درمجلس خود بودیم وآمادهٔ حرکت به‌جنگ با کفار و من به همراهان دستور دادم برای قرائت آیاتی از قرآن آماده شوند و مردی در مجلس ما چنین خواند: بدرستی که پروردگار نفس و اموال مؤمنین را به بهای جنت خریداری کرده است. آنگاه غلامی نزدیک به پانزده ساله که پدرش پس از مرگ مال فراوانی برایش بر جای نهاده بود برخاست و گفت: ای عبدالواحد، آیا بدرستی پروردگار نفس و مالهای مؤمنین‌را به‌بهای جنت‌خریده است؟ من پاسخ دادم: آری. او

گفت: من تراشاهد می‌گیرم که هم خودوهم اموالم رابه بهای جنت می‌فروشم. من به او پاسخ دادم: تیزی شمشیر، سخت‌تر از آن است و تو هنوز جوانی، می‌ترسم طاقت نیاوری و اظهار عجز کنی. آن‌وقت اوگفت: ای عبدالواحد آیا پس ازاین که من با خدا پیمان بزرگی دربارۀ جنت بسته‌ام، اظهارعجزخواهم کرد. خداراشاهد می‌گیرم که پیمان‌بزرگی‌می‌بندم. خدایش رحمت کند، چنین گفت و یا نزدیک به آن. عبدالواحد ادامه داد وگفت: نوجوان چنین تعقلی داشت و ما نداریم. و او[یعنی نوجوان —برتلس.] از همۀ اموال خود چشم پوشید و غیر از اسب و سلاح و هزینۀ خواروبار، همه را صدقه داد. همینکه روز حرکت [به‌جنگ] فرا رسید، او قبل از همه در برابر ما پدیدار شد وگفت: سلام برتو ای عبدالواحد! سپس ما عازم شدیم. تا زمانی‌که او با ما بود، روزها روزه می‌گرفت و شبها عبادت می کرد. خدمت ما را می‌گزارد و از اسبها مراقبت می کرد. هنگامی که ما به خواب می‌رفتیم از ما پاسداری می کرد تا به‌شهر روم رسیدیم. وقتی که ما در آنجا بودیم روزی ناگهان او پیدا شدوفریاد کشید: آه چه شوقی برای عیناءالمرضیه دارم! [یعنی معشوق شهلا چشم —برتلس.]صحابۀ من فکر کردند که وسواس به این غلام دست داده و عقل خود راگم کرده است ومن به اوگفتم: ای عزیز، این عیناء‌المرضیه کیست؟ او پاسخ داد: من در خواب سبکی فرو رفته بودم که کسی نزد من آمد وگفت: برو نزد عیناءالمرضیه! او مرا به‌سوی سبزه‌زاری برد که شطی با آبی زلال در آن جریان داشت. و نگاه کردم! در ساحل شط دوشیزگانی بودند با زیورهای گرانبها و جامه‌های گرانقیمت که حتی از شرح آن عاجزم. همینکه مرا دیدند شادی کردند وگفتند: این زوج عیناءالمرضیه است! گفتم: آیا عیناءالمرضیه در میان شماست؟ در پاسخ گفتند: نه،ما تنها خدمتکاران و کنیزکان او هستیم، پیشتر برو، وی آنجاست، در پیش! پیشتر رفتم، به شطی از شیر رسیدم که طعم آن در مرغزار مشحون از زیباییهای گوناگون تغییر نمی کرد. در آنجا دوشیزگانی بودند زیباتر از آنهایی که دیده بودم. آنها از دیدن من شادی کردند وگفتند: این است زوج عیناءالمرضیه! پرسیدم: آیا

عیناءالمرضیه در بین شماست؟ آنها گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. پیشتر رفتم تا به شط شراب رسیدم و در کرانهٔ آن دوشیزگانی زیباتر از پیش بودند. گفتم: آیا عیناءالمرضیه در میان شماست؟ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم او پیشتر است. من به راهم ادامه دادم تا به‌نهری از عسل ناب رسیدم و[درکرانهٔ‌آن] دخترانی زیباتر از آنچه که پیشتر دیده بودم، بودند. پرسیدم: آیا عیناءالمرضیه در میان شما نیست؟ پاسخ دادند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. او پیشتر است. من پیشتر وپیشتر رفتم تا به چادری از مروارید سپید رسیدم.در درآمدگاه چادر دوشیزگانی باچنان زیوروجامه‌هایی‌گرانبها بودند، که شرح آن از من ساخته نیست. همینکه مرادیدند شادی کردند وبه کسی که در چادر بود فریاد زدند وگفتند: ای عیناءالمرضیه، زوج تو آمد! و من به چادرنزدیک شدم و وارد آن‌گردیدم و او آنجا برتختی‌زرین نشسته بود و با مروارید و یاقوت آراسته وگفت: خوش‌آمدی ای یار بخشاینده! زمان آن رسیده که تو نزد ما آیی. همینکه او را دیدم شیفته‌اش شدم و به سویش رفتم تا درآغوشش کشم. گفت: صبرکن! هنوز زمان آن نیست که مرا درآغوش کشی، زیرا هنوز در تو روح زندگی است. اما در این شب اگر خواست خدا باشد توروزه‌ات را می‌شکنی! ای عبدالواحد، من بیدار شدم اما شوق او مرا آزار می‌دهد. عبدالواحد سپس‌گفت: همینکه سخنانش به پایان رسید، گروهی از دشمنان به ما تاختند. غلام به‌استقبال دشمن شتافت و من نه‌تن از دشمنان برشمردم که به دست اوکشته شدند و خود او دهمین کشته بود. من از کنارش گذشتم و او در خون خود می‌تپید و با آوازی بلند می‌خندید و غرقه در خون بود تا ازجهان رفت. چه نیکو می‌گوید شاعر:

ای‌که دنیای ناپایدار را درآغوش‌می‌گیری که شامگاه و بامداد می‌بالد و غره است، چرا جهان را ازآغوشت رها نکنی تا در جنت دوشیزگان بهشتی را در برگیری. اگر تو خواهان باغهای ابدی هستی مپندارکه آتش دوزخ بر توکارا نیست.

تجلی سیمای ماهها

نگارنده در نوشتهٔ حوریان بهشتی[1] توجه خاورشناسان را به‌مقولهٔ ویژه‌یی از افسانه‌های تصوف معطوف ساختم که در آن کارهای نیک مؤمن در سیمای دختران زیباروی، و کارهای ناپسند در سیمای دختران زشت‌روی جلوه‌گر می‌شوند: نگارنده کوشیده است این نکته را همچون رد پای تأثیر دین زرتشتی توضیح دهد و ضمناً حوریان را با کانیک روشن زرتشتی مربوط ساخته است. اینک نگارنده قرینهٔ بسیار درخورنگرش دیگری برای این افسانه‌ها یافته‌است که در آن نیز جای پای تأثیر دین زرتشتی بخوبی نمایان است.

اینها داستانهای کوچکی هستند در زندگینامهٔ شیخ مشهور عبدالقادر الجیلانی یاگیلانی زیر عنوان بهجة الاسرار و معدن الانوار[2] نگارش شخصی به نام نورالدین ابوالحسن علی‌ابن یوسف ابن جریر اللخمی الشطانوفی که در سال ۶۴۴ هجری (۱۲۴۶ — ۱۲۴۷ میلادی) در قاهره به‌دنیا آمد، رئیس‌القارئین مسجدالازهر بود و درسال ۷۱۳ هجری (۱۳۱۳—۱۳۱٤ میلادی) وفات یافت.[3] دراین زندگینامه باآن که انباشته ازاسنادهای جامع و اشاره به شهود وگواهان ناظر و جزئیات رویدادهای گوناگون است، اما در بیشتر بخشها تنها افسانه‌های مربوط به‌نام شیخ بزرگ آمده است. از روی این اثر، تعیین سیمای تاریخی عبدالقادر، بسی دشوار است. اطلاعات مثبت بسیار اندک است و برای جدا کردن آنها از قشرهای افسانه‌یی، تحلیل بسیار دقیق انتقادی درکار. اما این اثر مطالب دیگری به‌دست می‌دهد که

۱. بنگرید: مقالهٔ: *Islamica*, Lipsiae, 1925, S 263 sq.

۲. چاپ: قاهره ۱۳۰۴ هجری (۱۸۸۶–۱۸۸۷ میلادی) و تونس ۱۳۰۲ هجری (۱۸۸۴–۱۸۸۵ میلادی).

۳. Brockelmann, *GAL*. Bd II, S. 118 السیوطی، حسن المحاضره <B 1049> No 44, Rosen, *Collect. Scientif. I*, ورق ۱۲۲ ب، <C 742> No 43، ورق ۲۶۵ الف.

ارزش بیشتری دارند —این اثر به‌روشنی نشان می‌دهد که صوفیان سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) چه‌تصوری از سلف بزرگ خود داشته‌اند. بی‌شک سیمایی که‌آنها پرداخته‌اند، جای شخصیت واقعی شیخ را تنگ کرده است، زیرا حکایات مربوط به این صاحب کرامت سختگیر و معظم، بیش از واقعیات پراکنده و کوچک تاریخی در بین مریدان تأثیر می‌گذارد.

یادآوری این مطلب جالب است که تأثیر ایران در بسیاری از این روایات محسوس است. بسیار احتمال دارد که این امر را باید به حساب نسب ایرانی عبدالقادر محسوب داشت که در بعضی از حکایات دقیقاً روی آن تأکید می‌شود. چنانچه بارها اشاره شده است که برخی از فقیهان بغداد در آغاز فعالیت شیخ به‌او بی‌اعتنایی زیادی کرده و او را هذاالعجمی (این عجمی، یعنی‌ایرانی) نامیده‌اند. این مسأله باید مورد پژوهش قرارگیرد و ضمناً از بررسی و مطالعهٔ آثار نسبتاً فراوان منظوم و منثور شیخ که تا روزگار ما رسیده ممکن است نتایج بسیار پر ارزشی به‌دست آید. بویژه روشن‌ساختن این نکته دارای اهمیت فراوانی است که آیا دیوانی که به فارسی به‌او نسبت می‌دهند واقعاً از اوست یا نه.[۴] حال این مطالب را کنار می‌گذاریم و به بررسی حکایتی که مورد توجهٔ ویژهٔ ماست می‌پردازیم. خبری که از شطانوفی دریافت می کنیم چنین است:[۵]

> ابوالقاسم دلف حکایت می کند: من و ابوسعود ابوبکر الهودی و شیخ ابوالخیر بشرابن محفوظ ابن عنیم و شیخ ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب و پسر شیخ عبدالقادر، نزد شیخ خود محی‌الدین عبدالقادرالجلی رحمة‌الله و علیه عصر پنج‌شنبه، روز آخر جمادی الثانی ۵٦۰ هجری (۱۳ ماه‌مه ۱۱٦٤ میلادی) نشسته بودیم و او با ماگفتگو می کرد. ناگهان جوان زیبارویی وارد شد و نزد شیخ نشست و گفت: «درود بر تو ای دوست خدا،— من ماه رجبم، آمده‌ام برتو سلام کنم و خبر بدهم که در جریان ماه چه روی خواهد داد، — ماه من همراه با رفاه همگان است. و مردم

۴. تنها نسخهٔ منحصر به‌فرد، بنگرید:
Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 930, p. 5 80
چاپ سنگی دیوان در سال ۱۹۰۲ در کانپور.

۵. بنگرید: بهجة‌الاسرار، ص ۲۲.

در این ماه رجب چیزی جزرفاه ندیدند. همینکه جمعهٔ آخرین روزآن ماه فرارسید(۱۲ ژوئن ۱۱۶۴) مرد کریههالمنظری وارد شد (و ما دوباره در حضور شیخ بودیم) وگفت: السلام وعلیکم یا حبیبالله، من ماه شعبانم، آمدهام تراخبرکنم که در روزهای من چه روی خواهد داد — رخدادهای من عبارتند از مرگ و میر در بغداد، عدم زادورود در حجاز و شمشیر و آشوب در خراسان. راوی می‌گوید: ودر این ماه مرگ ومیر بزرگی‌در بغداد رخ داد، فقدان زادورود درحجاز بسیار شدید بود وشمشیر در خراسان به جنبش در آمد. و شیخ چند روز در ماه رمضان بیمار شد و همینکه سه‌شنبه ۲۹ آن (۹ اوت ۱۱۶۴) فرارسید (ومادوباره نزد او بودیم و در آن‌روزشیخ علی‌ابن‌الهیتی و شیخ نجیب‌الدین عبدالقاهر السهروردی وشیخ ابوالحسن الجوسکی و قاضی ابویعلی محمدابن البراء حضور داشتند) مردی سپیدروی وبالا بلند وارد شد وگفت: «السلام‌وعلیکم‌یا حبیب‌الله، من ماه رمضانم وآمده‌ام ازآنچه که می‌بایست در ماه من بر تو رود پوزش بخواهم و ترا بدرود کنم و این آخرین دیدار من با تو است» و سپس رفت. و می‌گوید راوی: « و مرد شیخ رحمةالله‌و علیه در ربیع‌الثانی سال بعد (۵۶۲ هجری/ فوریه —مارس ۱۱۶۶ میلادی) و تا رمضان دیگر زنده نماند.... و از پسر او شیخ سیف‌الدین عبدالوهاب رحمةالله علیه شنیدم: «نبود ماهی که پیش از آغاز شدن نزد او نیاید و اگر الله تعالی مقدرکرده بود که در آن‌ماه بدی و یا بدبختی روی دهد، او به شکل نفرت‌آوری می‌آمد و اگر الله تعالی مقدرکرده بودکه در آن ماه رفاه و نعمت و امانی باشد، درسیمای بسیار زیبایی نمودارمی‌شد».

آنچه که پیش‌از همه در این‌حکایت‌مایهٔ شگفتی است، تجلی ماهها درسیمای انسانی در برابر شیخ است که از ویژگیهای اسلام نیست. در زمینهٔ اسلام چنین تجسمی قابل‌توجیه نیست و اگر ما بخواهیم آن را با استناد به آثار فقیهان مدلل سازیم تلاشی مذبوحانه کرده‌ایم. بی‌اختیار در اینجا دربارهٔ تأثیری‌دیگرگمان می‌رود و ضمناً بی‌درنگ تشابه کاملی با ماهها و روزهای تقویم زرتشتیان به چشم می‌خورد. اگر به‌یاد داشته باشیم که در تقویم ایران باستان، هرماه و هرروز وحتی بخشهای

جداگانهٔ هر روز، دارای نگاهبانانی از زمرهٔ نیروهای روحی بوده‌اند،[۶] آنگاه مشاهدهٔ تأثیر زرتشتی به آسانی میسر است. مسألهٔ تجلی این نیروها درسیماهای انسان نیز با دشواری همراه نیست، زیرا در اوستا نمونه های آن فراوان است.[۷]

ازاین گذشته می توان حتی‌معین کرد که چنین تجلی پدیده‌ها درسیمای انسانی در ایران باستان صحنه‌سازی بوده است. کسروی در کتاب المحاسن والاضداد حکایت می کند که‌در عهد ساسانیان در روزنوروز جوانی که مظهرسال نو بود برای شادباش نزد شاه می‌رفت، به شاه هدایایی می‌داد و می‌گفت: نام من خجستک است و با من سال نوآغازشده است. من برای شاه شادباش، مژدهٔ نیک، ونوید آرامش آورده‌ام.[۸]

می‌توان چنین پنداشت که شیخ عبدالقادر و خانوادهٔ او بسیاری از رسوم ایران کهن را حفظ کرده بوده‌اند.[۹] در چشمان آنها شیخ —ولی‌الله— از لحاظ رتبه به هیچوجه از فرمانروایان روحانی (تئوکرات) سابق پایین‌تر نبوده و می‌توانسته است با جسارت برای خود مدعی همان احتراماتی باشد که زمانی‌در مورد ساسانیان ادا می‌شده است. ارتباط عقاید شیعه دربارهٔ امامت را با نظریات تئوکراسی ایران کهن می‌توان برای همیشه حل شده دانست. در این صورت ملاحظه می کنیم که مقررات نه اینکه در مورد امام، بلکه در مورد ولی که جانشین قانونی او هنگام غیبت است،

۶. بنگرید: مقالهٔ H. Gray, *GIPh*, Bd II, S. 675 - 677

۷. تقریباً هریك از این نیروها می‌توانست در سیمای انسانی تجلی کند. مقابله شود با شرح اردویسورا آناهیتا (یشت ۵، ۳۰).

۸. *Van Vloten*, p. 360، نیز مقابله شود با اینوسترانتسف، ص ۲۵۰.

۹. البته اگر این روایت از پسر او بوده و در زمانی دیرتر ساخته نشده باشد. در ضمن این ویژگی ایرانی تجلی پدیده‌ها در سیماها در سایر افسانه‌هایی نیزکه بانام شیخ مربوط هستند، دیده می‌شود. چنانچه افسانه‌یی که در بهجة الاسرار، ص ۵۴ است و در آن سبب پیدا شدن لقب محی‌الدین «زنده کنندهٔ دین» تشریح می گردد. درآنجا حکایت می‌شودکه او روزی در کوچه‌های بغداد فقیری را دید که از گرسنگی در حال نزع بود. شیخ به‌او کمك کردکه برخیزد و وی در برابر چشمان شیخ جان گرفت وبه شیخ گفت که نام وی محمد است وچون شیخ او را زنده کرده است لقب شیخ، محی‌الدین خواهد بود. کاملاً روشن است که این افسانه‌یی است نمادی. حکایت دیگری نیز (بهجة الاسرار، ص ۸۵) با همین ویژگی هست‌که راجع به‌وسوسه‌هایی است که در راه معرفت به‌شیخ دست می‌داده است و شیخ خبر می‌دهد که دنیا و شیاطین آن در چهره‌های زیبا و وسوسه‌کننده‌یی در برابر او پدیدار می‌شده‌اند.

اجرا می‌گردد. بدین‌سان برای افسانه‌یی که مورد بررسی قرار دادیم دو سرچشمه می‌تواند وجود داشته باشد که عبارتند از: الهیات زرتشتی و رسوم درباری ساسانیان (رسوم درباری ساسانی‌نیز احتمالاً در واقع از ترتیب سالنامهٔ زرتشتیان ناشی‌می‌شود). در هر صورت تأثیر ایران در این مورد بدون‌تردید وجود دارد و از این رهگذر، سندی دیگر یافته‌ایم که بر ارتباط بین تصوف ایرانی و رسوم زرتشتی‌گواهی می‌دهد.

۲

اصطلاحات تصوف

در بارهٔ اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی

۱. زلف و رخسار[1]

هنگام بررسی و مطالعهٔ اشعار تصوف، به‌آسانی در می‌یابیم که شمارهٔ واژه‌های نمادی و استعاری که چکامه‌سرایان تصوف از آن بهره جسته‌اند، بسیار محدود است وهمهٔ ذخایر این واژه‌ها به ضابطه‌یی معین می‌رسد که می‌توان آن را نوع اصلی نامید که در ساختن شعر، مبداء حرکت است ـــ شکل آن تقریباً تغییر نمی کند و تنها ترکیبات گوناگونی از آمیخته‌شدن با یکدیگر به وجود می‌آورد و سیراندیشهٔ شاعر را هدایت می کند.

اگر تفهیم این استعارات، می‌بایست به معنی خود واژه می‌بود، آنگاه این امر همچون اثبات فقر اندیشهٔ شاعر وعدم‌گرایش او در بکاربردن مطالبی نوین در آثار خویش ارزیابی می‌گردید. اما در اشعار تصوف وضعی دیگر حکمفرماست. سیمای استعاری در این اشعار از خود دارای ارزشی مستقل و قائم بالذات نیست، و هدف از بکار بردن استعارات آن است که هیروگلیف واژه‌یی، و نشانه‌یی باشند که مفهوم واقعی فلسفی را در پوشش واژهٔ خود پنهان سازند. و چون موضوع اصلی هرشعر تصوف، قبلاً پیشبینی شده است و غیر از توحید و وحدت وجود چیزی در آن نمی‌تواند ترنم شود، ضرورت گونه‌گونی مطالب کنار می‌رود و در مسأله ترکیبات سودمندتر آن عناصری در ردهٔ نخست جای می گیرد، که شاعر صوفی آن‌را پیشتر، به هنگام گام نهادن در راه آموزش اصول فلسفی، دریافت کرده است.

کانون و مرکزی که مورد توجه قرار دارد جابه‌جا می‌شود، به کار بردن مطالبی

1. یوگنی برتلس درنظر داشت که مقالاتی دربارهٔ اصطلاحات جداگانه تصوف بنویسد، اما اندیشهٔ او تحقق نیافت. ه.ت.

تازه از راه ابداع استعارات نوین از وظایف نیست بلکه بهره‌گیری بهتر از مطالب، به مفهوم دقیقتر و روشن‌تر ساختن مسائل فلسفی تصوف، به مهمترین وظیفه بدل می‌شود.

البته درصورتی که افراط در اندیشه و تأمل را لازمهٔ لحظات کمی در شعر تصوف بدانیم، چنین دید و نظری دربارهٔ شعرتصوف پذیرفتنی خواهد بود. اطلاعات منابع شرقی می‌تواند ما را بیشتر به سوی نفی این لحظه متمایل سازد: در بیشتر منابع آمده است که‌فلان شاعر اثر خود را هنگامی که در وجدوحال‌بوده، پرداخته وگویا واسطه‌یی بوده، و سخنان خودرا بیان نداشته و تنها بلندگویی برای تجلی عقل کل بوده‌است.[۲] البته منابع شرقی در این‌باره در برخی موارد بی‌تردید درست نوشته‌اند و بسیاری از چکامه‌های عاشقانه شعرایی چون جلال‌الدین رومی را می‌توان اشعاری دانست که درحالت خیال و وهم‌ناشی از وجد و حال سروده شده، فاقد وابستگی وپیوستگی‌است وبه تکرار واژه‌های واحدی گرایش دارد وغالباً نداهای وجدآمیزی درآن است که مفهومی ندارند و همهٔ اینها می‌توانست تأییدی برچنین نقطهٔ نظری باشد.

اما در اینجا نیز تذکری لازم می‌آید. بایستی درک کرد که اگر ایجاد چنین آثاری پذیرفتنی باشد، تظاهر به حالت وجد و تقلید آن نیز پذیرفتنی است... ادبیات غرب با شیوهٔ فنی هرج و مرج شعری آشنایی دارد. پژوهشگر باید بتواند انگیزهٔ نهانی شاعر را آشکار کند و زوایای پنهان کارگاه بدیعی او را ببیند. البته پژوهشگر باید این کار را بکند ولی اکنون‌گمان نمی‌رود که امکان انجام آن را داشته باشد. دانش و دانستنیهای ما دربارهٔ اشعار فلسفی فارسی‌چندان نیست که معیار محکمی به‌دست دهد و به‌زمانی طولانی نیاز است تا اینکه به جای یاری‌گرفتن ازقریحه وشامه بدیعی، باآگاهی کامل به این مسائل نزدیک شویم.

برای این کار پیش از هر چیزلازم است این آثار برای ما نیز همان باشند که برای صوفیه بوده‌اند: یعنی جابه‌جایی سادهٔ استعارات مرسوم، که روشنایی آنها بیشتر یا کمتر است، جای خود را به اندیشه‌هایی بدهد که دارای پیگیری منطقی هستند وشالودهٔ آن را خواست اصولی فلسفهٔ تصوف تشکیل دهد، سیماهای استعاری باید دیگر تنها استعاره و نماد نباشند، به‌مفاهیم مربوطهٔ فلسفی بدل‌گردند و پوشش

۲. مثلاً مقابله شود با زندگینامهٔ ابن‌الفرید درکتاب: دیوان عمرابن‌الفرید، ص ۳-۲۴.

هیروگلیفی آنها برداشته شود.

با برداشتن پوشش استعارات، در زیر آن مفاهیم تازهٔ گوناگونی می‌یابیم که همانا اصطلاحات فنی فلسفهٔ تصوف هستند و کشف این اصطلاحات امکان می‌دهد که اگر خواسته باشیم در آن مفاهیم ژرفتر شویم و در جستجوی گوهر فلسفهٔ تصوف در ژرفای آن به کاوش پردازیم و یا به دستاوردها خرسند باشیم و از آن برای کارهای بعدی بهره‌گیریم.

وجود تفاسیر فراوان بر آثار منظوم گواه آن است که خود صوفیه نیز ضرورت کشف این استعارات یا بگونه‌یی دیگر، گردانیدن آن را به زبان اصل و آیین درک کرده بودند. این نیز درک شده بود که مطالب در واقع محدوداند و می‌توان آنها را دسته‌بندی و به‌گروههای نسبتاً کوچک و اصلی تقسیم کرد. تلاش برای ایجاد نوعی رمز (کد) و ترتیب‌دادن واژه‌نامهٔ این اصطلاحات الشعرا، نظر بالا را اثبات می‌کند. متأسفانه باید گفت که کیفیت بیشتر این گونه آثار، که نگارنده بر آنها آگاهی دارد، در سطحی بالا نیست.

سه نمونه‌یی از این دست واژه‌نامه‌ها، که در بخش نسخ خطی موزهٔ آسیایی نگاهداری می‌شوند، کامل نیستند، صفحاتشان نقص فراوان دارند ودر توضیح پاره‌یی اصطلاحات آنها نیز در بیشتر موارد دقت به کار نرفته است. دو نسخهٔ خطی بی‌تاریخ هستند و همهٔ آنها از مؤلفانی ناشناخته‌اند، که در نتیجه از ارزش آنها بسی کاسته می‌شود. تفسیر نسبتاً کوچک استعاراتی را که محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ هجری/ ۲۱-۱۳۲۰ میلادی) در گلشن راز خویش آورده است، بایستی یکی از نمونه‌های تاریخدار این گونه آثار به شمار آورد.

حسین سادات، هنگام پاسخ به‌مسائل‌جهان، اصطلاحات زیر را تفسیر می کند:
۱- چشم، **۲-** لب، **۳-** زلف، **۴-** خط، **۵-** خال، **۶-** شراب، **۷-** شمع، **۸-** شاهد، **۹-** خرابات، **۱۰-** بت، **۱۱-** زنار، **۱۲-** ترسا.

این فهرستی است بسیار کوچک؛ اما با وجود کوچکی حجم تقریباً شامل همهٔ آهنگهایی است که باافزودگی اندکی بر آن می‌توان برای هر دشواری‌یی که هنگام خواندن چکامه‌های عاشقانهٔ صوفیه پیش می‌آیند، پاسخی یافت.

اما مانع بسیار محسوس دیگری پیش می‌آید. تاریخ این نسخهٔ خطی سدهٔ

۸ هجری (آغاز سدهٔ ۱٤ میلادی) است، یعنی مربوط است به دوران شکوفایی کامل نظریات و آیین تصوف. پس آیا حق داریم هنگام بررسی و تحلیل کهنترین غزلیات تصوف از این نسخه بهره گیریم؟ آیا همهٔ این سیستم ازساخته های صوفیان متأخر نیست که متمایل به فضلفروشی بودند و به‌جای طی عملی طریقت، به فاضل‌مآبی در بارهٔ آن می پرداختند؟

تنها از راه آموزش و مطالعهٔ ترکیب سیماهای استعاری تصوف است که می‌توانیم به این سؤال پاسخ بدهیم. با تحلیل همهٔ آنها، از آغاز تا پایان، و دنبال کردن سیراندیشهٔ تفسیر کنندهٔ تصوف، خواهیم توانست طرح ترتیب سیماهای استعاری را درک و قوانینی را که استعارات تابع آنند مشاهده کنیم. تقریباً نیازی به اثبات نیست که ترتیب‌دادن و ساختن سیماهای استعاری، تصادفی نیست. تجربهٔ چکامه‌سرایی که از امکانات بسیار زیاد، تنها اندکی را برگزیده است، بهترین اثبات این نکته است که همین استعارات طبق نظریات معین، بیش‌از استعارات دیگر پاسخ‌گوی نیاز غزل صوفیه بوده‌اند.

پیش‌از همه، یافتن Tertium Comparationis (وجه‌شبه)، یعنی پایه‌یی که‌بر شالودهٔ آن همهٔ بنا برپا می‌گردد، هنگام بررسی سیمای استعاری، لحظه اصلی خواهد بود. منطقی بودن وجه‌شبه (Tertium Comparationis) شرط لازم و ضروری است که بدون آن سیمای استعاری نه می‌تواند زنده باشد، نه می‌تواند وارد واژه‌نامهٔ شعر شود وسپس بروید و رشد یابد. صوفیان نیز با این شرط آشنا هستند. لاهیجی[3] درتفسیر خود بر گلشن‌راز غالباً به‌وجه‌شبه، همچون شالوده‌یی قانونی برای به‌کار بردن این یا آن آهنگ، اشاره می کند.

سپس هنگام بررسی استعارات، باید همیشه به‌یاد داشته باشیم که به‌کار بردن آنها معمولاً به‌شکل شاخه‌ایست که به‌دو بازوی برابر بخش می‌شود. سیمای مثبت معمولا با موازی وناهمسوی خود همراه است، که سیمای منفی آن است. اگر درنظر داشته باشیم که مفهوم اصلی یگانگی، آن است که از راه این یا آن شیوه دو موازی برابر و ناهمسو را در یکپارچگی و وحدت مشاهده کنیم، این دوگانگی شگفت‌آورنخواهد بود. با درنظرگرفتن تباین اصلی واجب ـ ممکن، ما این تقسیم بردورا که به‌روشنی در همهٔ نظریات تصوف از نقطه مقابل هم قراردادن دنیاهای معنوی تا تأثرات روانی

۳. لاهیجی، شرح گلشن راز.

مشاهده می‌شود، می‌بینیم و در آن به چنین زوجهایی برمی‌خوریم:

خوف — رجاء

بسط — قبض

محو — سکر و جز اینها.

در اصطلاحات شعری نیز زوجهای مشابه همواره رو در روی یکدیگر جای می‌گیرند:

گبر — مؤمن

سرو — سنبل

دریا — قطره

زلف — رو

آفتاب — ماه

آفتاب — ابر و جز اینها.

این زوجها را می‌توان به‌آسانی دسته‌بندی و شامل جدول تنظیم شده‌یی کرد، که نشان خواهد داد به‌کارگرفتن آنها در متن معین و به‌وسیله مؤلف معین تا چه اندازه قانونمندی دارد.

البته باید استعاراتی نیز باشند که فرد هستند و به‌استعارهٔ دیگری مربوط نمی‌شوند. این نکته طبق ضرورت و از خود ویژگی توحید ناشی می‌شود. در این صورت این استعارات برای توضیح اصلی همه‌جانبه و کلی به‌کار می‌رود که بالاتر از گروه‌بندی شرطی دنیای خیال جای دارد و در مواردی به‌کار می‌رود که باید انفراد و انزوا خاطرنشان‌گردد، به‌مفهومی قابل درک بدل شود و به زمینه‌یی قابل رؤیت انتقال یابد که هدف‌نهایی صوفی‌مرید است. نیل به هدف‌نهایی گرایشی است که درعمل کمتر دست داده است. این نکته در غزلیات صوفیه که بیشتر آنها مشحون از کاوش و جستجو و اندوه فراق ازگمشده است و تنها در موارد نادری از باز یافتن‌گمشده ابراز شادی و خرسندی می‌شود، مشاهده می‌گردد. از اینجا معلوم است که این استعارات باید اندک باشند و مشاهدات عملی، این‌گفته را تأیید می‌کند.

از این رو پیش از آغاز بررسی نمادهای استعاری، باید پیرامون آن را بررسی و معین کرد که بیش‌از همه به‌چه مناسبت و با کدام وابستگیها به‌کار می‌روند و در صورت ارتباط با نمادهای استعاری دیگر که زوجی را پدید می‌آورند، آنها را ازیکدیگر

جدا نکرد، بلکه یکجا مورد پژوهش قرار داد، زیرا ترکیب قطب مثبت بر ساخت قطب منفی روشنی می‌اندازد.

وظیفهٔ خود می‌دانم در بارهٔ این نمادهای استعاری مقالاتی تحلیلی بنویسم که به‌ما امکان خواهد داد کاربرد این استعارات را با آگاهی کامل درک کنیم و آنها را ازلحاظ منطقی مدلل سازیم. دراین کار، سیر پژوهش، برحسب ضرورت، جریانی برعکس ترتیب تاریخی خواهد داشت و استنتاج ما طبق نظریات ترتیب‌دهندگان واژه‌نامه‌ها خواهد بود و پس از شناخت ترکیب آنها به‌آثار مؤلفان تفسیرها می‌رسیم و تلاش می‌کنیم نتایج حاصله را با آنها تطبیق کنیم. رخنه به نمادهای استعاری به‌ما امکان می‌دهد که به‌طرزی دقیق مشخص کنیم که آیا تطبیق تعبیر حاصله با آثار کهنتر دارای قانونمندی است یا نه و بدین‌سان امکان شکافتن گوهر و شالودهٔ آن دوران تصوف را به‌دست می‌آوریم که آثار فلسفی آن به‌شکل نثر تاکنون پیدا نشده است.

فعلاً پژوهش دربارهٔ سرچشمهٔ پیدایش نمادهای استعاری را آگاهانه کنار می‌گذاریم زیرا نخست این که متون لازمهٔ کهن برای این کار بسیار ناقص است و بسنده نیست و جریان پژوهش را دراین‌مورد ناممکن‌می‌سازد ودوم این که این‌پژوهش ما را به جای بررسی تاریخی-ادبی به بررسی تاریخی-روانشناسی می کشاند و زمینهٔ آن چندان نا استوار است که نگارنده را یارای تکیه برآن نیست.

موضوع این بحث تنها بررسی زوجی از استعارات است که نگارنده به‌تصادف از فهرست بزرگ چنین نهادهای استعاری به‌دست آورده و عبارت است از **زلف** و برابر نهاد (آنتی‌تز) طبیعی آن — رخسار.

کار را از تعبیراتی آغاز می‌کنیم که درسه واژه‌نامهٔ اصطلاحات شعری تصوف، در نسخ خطی موزهٔ آسیایی هست. توضیحی که برای اصطلاح موردنظر، درآنجا آمده، چنین است:

الف. واژه‌نامه از مؤلفی ناشناخته در نسخهٔ خطی <B1810> 29. NOV، ورقهای ۲۴۶ ب - ۲۵۱ الف:[۴]

۴. متن این اثر وشرح کامل این نسخهٔ خطی را نگارنده برای چاپ آماده کرده است. (این اثر درحال حاضر یافته‌نشده است.)

زلف، غیبب هویت راگویند که کس را بدان راه نیست.

رخ، تجلیات محض را گویند.

ب. واژه‌نامهٔ کوچکی بر غزل عطار (همان نسخهٔ خطی).[5]

وچون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد.

وچون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد.

ج. واژه‌نامهٔ اصطلاحات مرآت عشاق

زلف، صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود (ورق ۱ ٤ ب).

رخ ورخسار مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی راگویند.

می‌توان‌گفت که تعریف و حکم این سه مأخذ چندان روشن نیست، اما از مجموع ترکیب این سه‌تعریف می‌توان تا اندازه‌یی نتیجه‌گیری کرد. رخسار در هر سه مأخذ مطابق است با واقعیت محض، یعنی وحدت مطلق و روح فناناپذیر. اما زلف —تجلی ترکیب واختلاط پدیده‌های غیر واقعی وخیالی است. دید مأخذ **الف** نسبت به این اصطلاح تا اندازه‌یی نامفهوم است. در **ب** و **ج** برای رخ و رخسار اهمیتی واقعی قائل شده‌اند و زلف را دور از واقعیت می‌دانند. در **الف**، زلف به‌عنوان غیبت هویت باز نموده شده است که معمولاً معرف وحدت تفکیک ناپذیر (عالم احدیت) یعنی‌خود هستی (par exellence) و بالاترین درجهٔ واقعیت احتمالی است.

برای رفع این سوء تفاهم به متن شبستری با تفسیر لاهیجی مراجعه می کنیم. شبستری برای توضیح اصطلاح زلف می‌گوید:

مپرس از من حدیث زلف پرچین   مجنبانید زنجیر مجانین[6]

لاهیجی روشن‌می‌سازد که مراداز زلف تجلی‌جلالی‌است که‌ازراه آن احدیت مطلق‌تنزل می کند و پایین می‌آید وبدین‌سان‌تصور گوناگونی‌جهان مادی غیر واقعی‌گرداگرد ما به وجود می‌آید.[7] درازی زلف اشاره به بینهایت‌بودن اشکال تجلی هستی و فراوانی

۵. متن آن را نگارنده در سال ۱۹۲۴ میلادی چاپ کرده است.

۶. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴.

۷. زلف که اشارت به‌تجلی جلالی فرموده بود و در مراتب تنزلات وظهورات بسیار است. (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴).

اندیشه‌هاست. و وجه‌شبه (Tertium Comparationis) بین زلف و اندیشه‌ها (تعینات) طبق توضیح لاهیجی چنین است:

چنانچه زلف پردهٔ روی محبوب است، هر تشکل اندیشه و هر برخورد انفرادی نسبت به‌پدیده‌یی جداگانه از مجموع پدیده‌ها، حقیقت یگانه (یعنی واقعیت) را می پوشاند و پنهان می کند.[۸]

از اینجا روشن می‌شود که زلف چیست. طبیعی‌است که زلف‌همان پرده‌یی است که‌تجلی واقعیت مطلق‌را می‌پوشاند. این توضیح را سپس درآغاز فصل مربوط به‌رخ مشاهده می کنیم. لاهیجی می گوید: «رخ اشاره به‌ذات الهی است.»[۹]

بدین‌سان، ترکیب اصلی نماد استعاری برای‌ما روشن‌شده است، تنها باید ژرفای آن راکاوید و مشاهده‌کرد که تا چه‌اندازه بسط استعارهٔ مادی‌با ویژگیهای اصل فلسفی پوشیده خواهد شد. ویژگی زلف چیست؟ زلف نرم ومجعد ازکوچکترین جنبش شاهد به موج در می‌آید، رخسار را می‌پوشاند و یا آن را می گشاید.

نیابد زلف او یک لحظه‌آرام گهی بام‌آورد گاهی کند شام[۱۰]

جهان مطلق تغییری نمی‌شناسد و دنیای ثبات است و درآنجا تنها جمودی وفقدان تحرک دیده می‌شود. برعکس، جهان عاری از واقعیت تجلیات، در یک‌جا نایستاده، بلکه دنیای تغییرات است و در دو آن دریک‌حال باقی نیست، درهر ثانیه پدیدار می‌گردد و ناپدید می‌شود. موازی، کامل‌است و مقایسه، از محک آزمایش‌گذشته است.

سپس زلف می‌پیچد و به یکسو مایل می‌شود وکجی‌آن نقطهٔ مقابل راستی و نفی‌آن است، در نتیجه زلف در ماهیت خویش دارای دو نماد است —خطوط مستقیم و نفی آن که خطوط منحنی است. در دنیای احدیت تضاد نمی‌تواند باشد،

۸. درازی زلف اشارت به‌عدم انحصارات موجودات وکثرات وتعینات است ووجهٔ شبه میان زلف وتعینات‌آن است‌که چنانچه زلف پردهٔ روی محبوب است هرتعینی از تعینات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی‌است ودرنقاب تعینات وتشخصات‌کثرات اشیاء آن حقیقت واحده مختفی ومستتر است. (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴).

۹. بدان‌که رخ اشارت به‌ذات الهی است. به‌اعتبار ظهور کثرت اسمائی وصفاتی از وی و خط اشارت به‌تعینات در هویت در تجرد وبی‌نشانی عالم ارواح است‌که اقرب مراتب وجود است به‌غیب هویت در تجرد وبی‌نشانی (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۹).

۱۰. بیقراری زلف اشارت به‌تغییرات و تبدلات سلسلهٔ وجوداتست که هرساعت به‌نوعی و وضعی دیگر است (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۷).

در آنجا همه چیز واحد و یکپارچه است، در آنجا نخستین با واپسین برابر است و ظاهر با باطن معادل. برعکس، برای پدیدار شدن اندیشه، لازم است که صفات طبقه‌بندی شود و اسماءالله، که نمود ظاهری و سیمای این صفات است، پدیدارگردد. تجسمی کاملا متقابل و متضاد چون اسماء مضل (راهنمایی کننده به‌سوی گمراهی) هادی (راهنمایی کننده به سوی راه راست)، ظاهر (نمایان و بیرونی) و باطن (پوشیده و درونی) پدید می‌آیند. این اندیشه با کژی و انحنای زلف بیان می‌گردد. لاهیجی می‌گوید کژی زلف ظهور تضاد اسماء و صفات است.[۱۱]

کژی زلف چنبرگونه در تسلسل خویش در غزلیات، استعاره‌یی است به دام که دل عاشق درجستجوی محبوب در آن گرفتار می‌شود. شبستری می‌گوید:

چو دام فتنه می‌شد چنبر او   به شوخی باز کرد از تن سر او[۱۲]

اما دنیای تجلیات صوفی، شکلی دایره‌وار دارد که انسان در آن فرجامین حلقه است. بدین‌سان، می‌توان گفت که صوفی در جستجوی حق، در حلقهٔ دنیای ادنی گرفتار آمده است و برای رهایی از آن تلاش می کند و این نکته با استعارهٔ بالا کاملا مطابقت دارد. پدیده‌های جهان گوناگون است و هر یک از این گوناگونیها می‌تواند انسان را به‌سوی خود بکشد، او را از راه راست دور سازد و وادارش کند که هدف اصلی‌اش را از یاد ببرد و زلف، دارای چنین چنبرهای فراوانی است و هرچین چنبر، دامی است برای دل بی‌تجربه.[۱۳]

معلق صد هزاران دل زهر سو   نشد یک دل برون از حلقهٔ او[۱۴]

یعنی دراین دنیای افسانه آمیز هردلی به‌سویی دیگر کشیده شده است و این دلبستگی به پرده‌یی تبدیل می‌شود که جلوهٔ محبوب را می‌پوشاند.

شاعری ناشناخته که لاهیجی شعری از او نقل کرده است می‌گوید:

سخن زلف مشوش بگذار   دل از این شیفته‌تر نتوان کرد
ابتلا نیست در این کار مرا   که از این هیچ خبر نتوان کرد[۱۵]

۱۱. کجی زلف ظهور تخالف اسمائی وصفاتی (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۵).

۱۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۶.

۱۳. گرفتاری عاشق به‌واسطهٔ تقید به قیود احکام کثرات که هریکی شکنی است از آن چین زلف، (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۵).

۱۴. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۵.   ۱۵. همانجا، ص ۳۸۴.

بنا به آنچه گفته‌ایم، این واژه‌ها کاملا مفهوم هستند. دنیا—واقعیت ندارد، افسانه‌یی و سردرگم است و نمی‌توان آن را تا آخر شناخت. شناخت جهان یعنی دل را بیش از این شیفته کردن. من جهان را نمی‌شناسم و نباید بشناسم و بدانم، زیرا کوشش من تنها در راه رسیدن به حقیقت یگانه است.

در دنیای مطلق تضادی نیست، اعتقاد و ایمان مفهومی است که تنها برای دنیای ناقص ما خلق شده است. پوشش اندیشه‌ها را کنار بگذار تا آشکار شود که اعتقاد و ایمان، همان بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی است. واژه‌های بسیار معمولی که غالباً صوفیان آن را تکرار می کنند، از اینجا مفهوم می‌گردد:

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست — در بند کفر مانده و ایمانم آرزوست[16]

یعنی من در دنیایی بسر می‌برم که ماهیت حقیقی در آن دیده نمی‌شود و برای رخنه به دنیای وحدت سختی و عذاب می کشم. یا اینکه مثالی دیگر:

از روی اوست اینهمه مؤمن عیان شده — وز زلف اوست این همه کفار آمده[17]

آن یک ز روی اوست به تسبیح مشتغل — وین یک ز موی اوست به زنار آمده

شاهد طناز گاهی بر آن می‌شود که زلف پرپشت خود را کوتاه کند— دنیا واقعی و ابدی نیست و مطلقیت می‌تواند او را ناگزیر کند که ناپدید شود و در نور وحدت مطلق غرق گردد.[18]

زلف شاهد همواره چون شبی ظلمانی تاریک است و رخسارش همچون آفتابی روشن؛ کسی که حتی یکبار به دیوانهای شاعران تصوف نظری انداخته باشد، مقایسهٔ فروغ آفتاب با جلوهٔ وحدت که تاریکی تکثر را روشن می‌سازد، برایش آشکار است.

این مقایسه را می‌توانیم تا بینهایت ادامه دهیم. ژرفای نماد، اندازه‌یی ندارد وگزینش تجسم با کامیابی شگرفی انجام گرفته و با دقت شگفت‌انگیزی پوشانیده شده است. تجربهٔ توجیه احکام لاهیجی از راه قیاس با کامیابی به پایان رسیده است و نیازی به ژرف‌شدن بیشتر در آن نیست. از این رو زلف را

۱۶. همانجا، ص ۳۸۴. ۱۷. همانجا، شاعری ناشناخته.

۱۸. بریده شدن زلف نسبت بارباب استدلال که علمااند فنا و تغییرات عالم مراد است که سبب حدوثش می گردد واز محدث استدلال بواجب می‌نماید و نسبت بارباب حال که صاحبان کشف و شهودند بریده‌شدن زلف اشارت به‌محو وانطماس تعینات وکثرات است.

رها می‌کنیم و به موضوع دوم یعنی رخسار که برابر نهاد (آنتی‌تز) زلف است، می‌پردازیم. دربارهٔ جهان اضداد و تکثر، گفتنی بسیار است و می‌توان آن را از جهات مختلف بررسی کرد، اما برای واحد مطلق تعریفی نیست. در آن، همه چیز و همه کس هست و در عین حال هیچ چیز نیست. اگر من دربارهٔ آن هر چه بگویم و سخنان خود را با نفی همراه نسازم دروغی بیش نخواهد بود. از این‌رو، ساخت استعارهٔ رخسار به‌مراتب ساده‌تر است و به‌چند لحظهٔ اصلی می‌انجامد. نخست، کلی بودن آن: شبستری می‌گوید:

رخ اینجا مظهر حسن خدائیست[۱۹]

ولاهیجی شاعر دیگری که از او نمونه‌یی نقل می‌کنیم گفته است:

ای جمله جهان در رخ جانبخش تو پیدا وی روی تو در آینهٔ کون هویدا[۲۰]

یعنی همه‌چیز در واحد مطلق خلاصه شده است و دنیای غیر واقعی که تنها سایه‌یی از دنیای واقعی است بازتاب آن است.[۲۱]

دوم این که، دوست پوشش زلف را به‌کناری می‌زند و جمال خویش را به محبوب می‌نمایاند.

چون نقاب زلف مشکین از جمال خود گشود
صبح صادق در شب دیجور ناگه رونمود
هم به‌چشم دوست دیدم چون جمالش جلوه کرد
کافتاب از مشرق هر ذره‌تابان گشته بود[۲۲]

چون هرشکل هستی، به‌گونه‌یی بازتابی از واحد مطلق است، در نتیجه واحد مطلق را می‌توان درهر ذره‌یی یافت.

نمونه‌یی دیگر از همان‌جا:

صدقیامت گشت هر دم آشکار تا جمالش پرده از رخ برگشاد
چون نقاب زلف از رخ برگرفت جان عاشق گشت واصل برمراد

۱۹. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۵۵. ۲۰. همانجا، ص ۴۵۲.
۲۱. مقایسه کنید با ترجیع‌بند ناصرخسرو چاپ و. آ. ژوکوفسکی. (گمان نمی‌رود این ترجیع‌بند از ناصرخسرو باشد. در بعضی از نسخ خطی به‌شیخ محمود شبستری منسوب شده است. هـ. ت.)
۲۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۶، شاعری ناشناخته.

تا به‌زلفش سرفرازی می کنم سایهٔ او از سرما کم مباد[۲۳]

همهٔ استعارات روشن و مفهوم آنها چنین است که من نباید در این دنیای تصادفی، ژرفتر شوم و اگر چنین کنم بگذار برای همیشه در آن فرو روم و نور مطلق را هیچگاه نبینم.

مثالی دیگر:

اگر یکبار زلف یار از رخسار برخیزد
هزاران آه مشتاقان ز هرسو زار برخیزد
اگرغمزش کمین‌سازد دل از جان دست بفشاند
وگر زلفش برآشوبد زجان زنهار برخیزد[۲۴]

و مثالی دیگر:

هردم‌بیاد رویش‌جمع‌آورم‌دل‌وجان بازم کند پریشان سودای زلف‌دلبر
ازرخ نقاب زلفت بردار تا نماند نام ونشان عالم ازمؤمن و زکافر[۲۵]

نقش عذاب صوفی که در راه رسیدن به‌حق می کوشد واز دنیایی که‌گرد اورا گرفته جدا شده است، با منطق نموده شده است.

همین تصویر را در نمونه‌یی دیگر می‌بینیم:

عاشق‌دیوانه چون خواهد که بیند روی‌یار
زلف او آشفته گردد پیچ‌وتابی می کند
تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
پرده بردار و زرخ فکر صوابی می کند[۲۶]

در اینجا جهتی دیگر از تحمل این درد تصویرگردیده است. همهٔ صوفیان معمولا شکوه می کنند که دنیای ظاهر بسیار سماجت دارد و بویژه هنگامی که انسان تلاش می کند از آن دوری جوید حضور خود را مصرانه تأکید می کند. همهٔ تصاویر مشهور اغوا و وسوسهٔ قدسیان مسیحی بازتابی از همین تأثرات هستند.

پس‌از بررسی ساخت استعاره، می‌توانیم با اطمینان‌کامل به همان حکمی بازگردیم که تحقیق خود را از آن آغاز کرده بودیم. کاملا روشن می‌گردد که اگر

۲۳. پیشین، ص ۳۹۷، شاعری ناشناخته. ۲۴. پیشین، ص ۳۸۵، شاعری ناشناخته.
۲۵. پیشین، ص ۳۸۴. ۲۶. پیشین، ص ۳۸۵.

ب وج مفهوم خود را بسیار مبهم ادا می کنند، بی‌شک همان تعبیری را درنظر دارند که ما آن را خلاصه کرده‌ایم. الف برعکس توضیحی اشتباه‌آمیز می‌دهد که انگیزهٔ آن رنگ سیاه زلف بوده است که دراین مورد، یگانه Tertium Comparationis (وجه‌شبه) است. نه مقایسه‌یی دیگر امکان‌پذیراست و نه همسانی دیگر پدید می‌آید. اشتباه از این رو نیز آشکار می‌گردد که حکم الف در سایر واژه‌نامه‌ها نیز هست، منتهی در مورد زلف نیست بلکه دربارهٔ خال است که کاملا بجاست و نماد را به درستی می‌رساند. من امیدوارم به هنگام، آن را نشان دهم.

*

برای این که خوانندگان را خسته نکنم، دراین استعارات ژرفتر نمی‌شویم زیرا ساخت آنها کاملا روشن گردیده و منطقی بودن آنها اثبات شده است. ژرف شدن بعدی به‌خوبی امکان‌پذیر است و از راه طبقه‌بندی تشبیهات صورت می‌گیرد. همه می‌دانند که شاعران ایران در برابر نهادن رخسار شاهد با گل، و زلف با سنبل اشتیاق دارند. بدیهی است که صوفیان این روبنای بعدی را نیز به کار می‌برند وبدین‌سان نماد را پیچیده‌تر و تاریک‌تر می‌سازند. سپیدی رخسار و سیاهی زلف امکان می‌دهد که نماد شب و روز پدید آید و چنین قرینه‌هایی می‌توانند افزایش یابند. اما بررسی آنها ما را به سویی دیگر خواهد کشاند واز وظیفهٔ مهمتری که در پیش داریم دور خواهد کرد. باید معین کنیم که شاعران دوران نخست چه نگرشی نسبت به این تشبیهات داشته‌اند. چنان که گذشت به کار بردن این تشبیهات نیاز به شالوده‌یی متافیزیکی داشت که بدون آن، حق موجودیت از آنان گرفته می‌شد و دیگر معادل آنچه که بیانگرش بودند و یا نشانش می‌دادند، نبودند.

ازسویی دیگر، پژوهشگران غربی تصوف (نگارنده بیش از همه ر.آ. نیکلسن و ا. براون را درنظر دارد) گرایش دارند که در نخستین مراحل تصوف ایرانی، نقشهٔ طرح شدهٔ طریقت و تثبیت تأثرات روانکاوی را بدون آستری متافیزیکی ببینند. صوفیان نخستین مراحل، حتی خودشان گاهی اوقات با اشاره به حدیث:

لاتفکروا فی ذات‌الله و تفکروا فی آلائه

ترجمه: در فکر ذات خدا نباشید و درفکر بخشایندگیهای او باشید.

این نکته را خاطرنشان کرده‌اند.

بررسی دیوان سه شاعر کهن صوفی پارسی نشان می‌دهد که آیا براستی همینطور است و آیا واقعاً صوفیان کهن ایرانی از اندیشه‌های متافیزیکی دور بوده‌اند یا نه؟ اگر متافیزیک برای آنها ناآشنا بوده است، آنگاه ساختی که ما به‌دست آورده‌ایم، باید با آثار منظوم آنها همخوانی نداشته باشد. اما اگر روشن شود که لحظات اصلی ترکیبی که دربارهٔ آن سخن گفتیم، در تألیفات آنها نیز هست، آنگاه اثبات خواهد شد که در آثار آنها نیز ساخت متافیزیکی همانند، وجود دارد.

برای پژوهش، مناسب‌ترین منابع را که سه دیوان کهن باباکوهی شیرازی، سنایی،[۲۷] و احمد جامی‌اند و تازمان ما رسیده‌اند، برمی‌گزینم. روشن است که همهٔ موارد کاربرد این اصطلاحات را در دیوانها نمی‌آورم، زیراتنها متن فارسی این قطعات، بی‌هیچ افزودگی دیگر، یک کتاب بزرگ خواهد شد. تنها به‌چند نمونهٔ بارزتربسنده می کنم که برای مقصود ما کافی است.

در آغاز از دیوان باباکوهی که کهنتر از دو دیوان دیگر است یاری می‌گیریم.[۲۸] در این دیوان چنین اشاراتی دربارهٔ زلف می‌بینیم:

در خم زلف سیه گارتوچون در بندم
زار چون مرغ شب تار بنالم چه عجب

تشبیه با نمونه‌های لاهیجی که در بالا دیده‌ایم، به‌خوبی همخوانی دارد. لحن معمولی ناله و اندوه در جهان غیر واقعی، در نمونهٔ زیر بیان گردیده است:

چو پریشانست زلف یار ما   جز پریشانی نباشد کار ما

آهنگ درهم ریختگی زلف را همچون تضاد دنیای مفاهیم نسبی بررسی کردیم و توضیح دادیم. اینک نمونه‌یی دیگر:

درشب تاریک پیش زلف یار   رهنمای عاشقان آمد صبا

یعنی، الهام- وزش نسیم است که پوشش جهان پیرامون ما را برمی‌گیرد. نمونه‌یی دیگر:

شب رفته‌ایم درسر زلف توچون صبا   زلفت به‌تاب گفت که درویش مرحبا

۲۷. (یوگنی برتلس بعدها، سنایی را شاعر صوفی نمی‌دانست. بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی وتاجیکی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵ - ه. ت.

۲۸. اقتباس از متنی که نگارنده در سال ۱۹۲۴ به‌چاپ رسانیده است.

یعنی هنگام تلاش برای رخنه به‌آن سوی پوشش‌وبه اسرار روح، آنچه غیر واقعی است می‌کوشد جستجوگر را بفریبد و به سوی خویش بکشاند. نمونه‌یی دیگر:

به زلف خود برآور جانم از تن   که یوسف درتک چاه است امشب

یعنی جسم، نفس را دربند می کشد. او را در رهایی از بند یاری کن، بگذار بارخنه به‌اسرار دنیای تجلیات، از آن دنیا بالاتررود. این استعاره توضیح اصطلاحات یوسف و چاه را ایجاب می کند، اما به‌آن اشاره‌نمی کنیم تادیگربیشتر در این بحث نمائیم. تنها یادآور می‌شویم که[بابا] کوهی کنایه‌به محبوب راکه زلفان خود را به چاه می‌آویزد ویوسف را بیرون می کشد، دوست دارد وزلف دراین متن همچون حبل‌المتین (ریسمان محکم) توضیح داده شده، اشاره‌یی به آیهٔ مشهور قرآن است (سورهٔ ۳، آیهٔ ۹۸).

نکرده سجده اگر اختیار زلفش را   لعین دردل آدم ندید ذات خدا

اشاره به‌علت سقوط ابلیس است. ابلیس می‌بایست در برابر انسان سرفرود آورد؛ در اینجا بین انسان و زلف، نشان برابری (=) نهاده شده است. یعنی انسان همچون مرحلهٔ نهایی و آخرین هدف در حلقهٔ زنجیر تجلیات است.

منم خال سیاه‌روی ماهش   میان چین زلفین مسما

در اینجا زلف آشکارا با اصطلاح مسما توضیح داده شده است که درمفاهیم‌صوفیه یعنی آنچه که ازطریق تجلی‌از‌اسم منشاء دارد. اسماء، نامهای الهی است یعنی جهان.

محمدی که دوزلفش بود شب معراج...

پیچیده‌ترشدن بعدی تشبیه نخستین. آهنگ شب به کار رفته‌و نشان برابری محمد=انسان کامل=احدیت جمع، چنین است.

در این مصرع محمد (ص) همچون نخستین آفریده، جلوه‌گر می‌شود.

اینک به‌بررسی رخسار می‌پردازیم که چنان که در بالا گفتیم، کار برد کمتری دارد.

سوختم پروانه‌سان ازشمع رخسارشما

یعنی من در توحید مطلق به فنا رسیدم. تشبیه با به کار بردن آهنگ شمع پیچیده‌تر شده است.

در ذره‌ذره بین رخ او را در آفتاب

یعنی همهٔ جهان، تنها مظهر احدیت و توحید مطلق است. در اینجا ازآهنگ آفتاب نیز کارگرفته شده است.

همچو بلبل به چمن زاربنالم چه عجب / به هوای گل رخسار تو ای سروبلند

آهنگی است آشنا که با بهره‌گرفتن از استعارات گل و بلبل پیچیده‌تر شده است. این مثالها کافی است تا قانع شویم براینکه باباکوهی از این اصطلاحات کاملا مطابق با طرحی که در بالا آوردیم سودجسته است و در نتیجه سیستم فلسفی او باید در خطوطی کلی با نظریات مؤلفان متأخر یکسان باشد.

نمونه‌هایی نیز که از دیوان احمد جامی نقل می‌کنیم به همین اندازه قانع کننده است:[۲۹]

ای بسا پیرکه از خرقه به‌زنارآید / اگر از زلف تویک حلقه پدیدار آید

توافق کامل با نظری است که در بالا ابراز شده است. احمد جامی این موضوع را با اشتیاق بسیار در اشعار خود می‌آورد.

زخالت دانه وزلف تودام است / همه خوبان و شاهان جهان را

عاشقان را پای بند و دام نیست / جز کمند زلف یارم در جهان

زلف او دام بلا و خلق عالم صیداو

هریکی جان می‌دهد تاخود که یابد دانه‌یی

یعنی مردم درجستجوی وحدت به دام جمع می‌افتند.

کافری جز در میان تاب زلف یار نیست

گبرکی جز در برآن نرگس خونخوار نیست

اصطلاح رخ نیز با همین پیگیری به کار می‌رود.

بسکه جانم زتمنای رخ یار بسوخت

دل هر سوخته برزاری من زار بسوخت

با وجود درد خود درمان چکار آید مرا

بی جمال روی تو بستان چکار آید مرا

در اینجا واژهٔ بستان جایگزین جنت ــ بهشت گردید که آن نیز جمع است. از این رو

۲۹. اقتباس از نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 128> No 176 h.

از آن دست می کشیم و به جستجوی فرد برمی‌آییم.

در دیوان سنایی، همانندی کامل می‌بینیم و چند نمونه ازآن را نقل می کنیم.[۳۰]

از فتنـهٔ زلف مشکبـارش گـویی که همیشه در خمـاریـم

این اشاره به‌حالتی است که صوفیان آن را سکر (سرمستی) می‌نامند.

چه رسمست آن نهادن زلف بردوش نمودن روز را در زیر شب پوش

فتنه را در عالم آشوب و شور بـا سـر زلفین تـو اسـرارهـا

گرچه خوبست به گرد رخ توزلف دراز خط بسی خوبتر از زلف درازآوردی

یعنی، وحدت مطلق بهتر از جهانی است که زیبایی نیز دارد.

اندر خم زلف بت پـرستت حاجت نـایـد بـه روشنایـی

دوباره اشاره‌یی است به‌بی‌ایمانی وابسته به‌زلف:

ما عاشق روی آن نگاریم زان خسته و زار و دلفگاریم

باید دربارهٔ نقل‌قولهای ویژه‌یی که از این دیوان کرده‌ام، توضیحاتی نیز بدهم. اصطلاحاتی را که بررسی کردیم، سنایی در قصیده‌یی برای ابـراهیم شاه غزنوی و در مفهومی غیر عرفانی به‌کار برده‌است. اما آنها با وجود نزدیکی بسیار بانظریات تصوف، با طرح پیش‌گفته، همخوانی کامل ندارند.

قبلهٔ خودساخته از پی ایمان و کفر زلف نـگون تـرا روی ستان تـرا

پرده زنان روزوشب حلقهٔ زلف ترا غاشیه کش چرخ پیربخت جوان ترا

شاید در اینجا آغازگسترش این اصطلاحات را می‌بینیم، که از اشعار خواص، و بیش از آن، از اشعار عاشقانهٔ مردمی، به‌چکامه های صوفیه راه یافته‌اند.

*

روشن است که ترتیب‌دادن فهرست جامع این تشبیهات و مطالعهٔ اساسی ساخت آنها، دارای اهمیت بسیاری است. رمز سطرهایی که هنگام مطالعهٔ معمولی، تنهاجنبهٔ ظاهری آنهادرک می‌شود و بویژه برای خوانندهٔ اروپایی مفهوم نیست، هنگام چنین بررسی ومطالعه‌یی کشف، ومقصود واقعی نگارنده روشن می‌شود و امکان داوری درست دربارهٔ آن فراهم می‌آید. اشارهٔ دیگری نیز باید بکنم و آن اینکه نگارنده‌تأیید نمی کند

۳۰. نقل از چاپ سنگی دیوان سنایی، که درآن محل وچاپ ذکر نشده است.

که طرح او برای هر شاعر صوفی حتمی است و آنها امکانات دیگری برای ابراز اندیشهٔ خود نداشته‌اند. شخصیتهای نمایان جداگانه‌یی می‌توانسته‌اند برای درهم شکستن آن شکلهایی که پرداختهٔ سنت هستند و نیز برای یافتن راههای تازه بکوشند. البته برای خاورزمین، که اهمیت زیادی برای سنتها قائلند، با این که سنت‌شکنی چندان از ویژگیها نیست، ولی در آنجا نیز چنین امکانی هست؛ و نگارنده می‌تواند نمونهٔ بسیار جالبی از این سرپیچی خلاق از طرح سنتی برنماید.

این نمونه، مثنوی کوچک شهیدی دده شاعر ترک و درویش فرقهٔ مولویه است که در محلی به‌نام مغله در ولایت «سن‌تیشه» به‌دنیا آمده است. مثنوی او، گلشن وحدت که نگارش آن در سال ۹۲۷ هجری (۱۵۲۰—۱۵۲۱ میلادی) به پایان رسیده است،[۳۱] عبارت است از حکایتی استعاری دربارهٔ مباحثهٔ اجزای گوناگون رخسار شاهد با یکدیگر، که منظومه‌یی کامل و نوعی مناظره است. مؤلف در مقدمهٔ منثور خود می‌نویسد که این اثر را زیر تأثیر منطق الطیر پرآوازهٔ عطار و به تقلید از این اثر نگاشته است. موضوع منطق الطیر، مقایسهٔ صوفیان مقولات گوناگون و توصیف راهها وشیوه‌های آنها در نیل به توحید که ضمناً گروههای گوناگون صوفیه به‌شکل نمادی در سیمای پرندگان مختلف تصویر شده‌اند. شهیدی نیز همین وظیفه را در برابر خویش می‌نهد ولی به‌جای پرندگان، اجزای گوناگون سیمای شاهد، یعنی رخسار، خال وجز اینها را به کاربرده است. باید یادآور شد که شهیدی به روشنی اعتراف کرده است که به کاربردن نمادهای مرسوم در مفهومی دیگر چه دشواریهایی برای او پدیدآورده است. او برای رفع هرگونه‌سوءتفاهمی، مقدمهٔ وسیعی به‌زبان فارسی[۳۲] برمنظومه نگاشته است و در آن تعابیر اصطلاحات خود را بدقت باز نموده است. بنابر توضیح او رخسار به‌معنی محبوب است که همانند شمعی جمع آنها را [یعنی صوفیان را —برتلس] روشن می‌سازد. زلف به معنی عاشقی است که در راه توحید می کوشد و ماهیت راز وحدت برای اوآشکار می‌گردد وضمناً او نمی‌تواند آن راز را پنهان دارد و بی‌اختیار همانند منصور [یعنی حلاج —برتلس] فریاد اناالحق بر می کشد.[۳۳]

۳۱. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ‹B 1810› Nov. 29.
۳۲. منظومه به‌زبان ترکی نگاشته شده است.
۳۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ‹B 1810› Nov. 29 ، ورق ۳۶۳ الف.

نمی‌توان نادیده گرفت که گزینش این قیاس بسیار کامیاب بوده و تا اندازه‌یی می‌تواند مفهوم باشد. اما تنها تا اندازه‌یی معین، و ما همخوانی کامل آن را در اینجا نمی‌یابیم وسستی کار مؤلف نیز در مقایسه با سنتهای تصوف، که قرنها مشهور بوده، درهمین است. اما در اینجا به‌تحلیل کامل این اثر نمی‌پردازیم، زیرا این نیز ما را از هدف اصلی دور خواهد کرد.

در پایان، تنها به نکته‌یی دیگر اشاره می کنیم. ما کاری نه چندان بزرگ انجام داده‌ایم و تنها بخش کوچکی از مطالب انبوهی را که نظم تصوف در اختیار ما گذاشته است، بررسی کرده‌ایم. با این همه، نتایج بی‌درنگ به دست‌آمد و در زیر پای خود شالوده‌یی استوار یافتیم. و می‌توانیم با اطمینان نظریاتی را ابراز کنیم، که بدون این کار زمینه و پایه‌یی برای آن نمی‌بود. این کامیابی ضرورت ادامهٔ کار را در همین سطح نشان می‌دهد. هرگام بعدی به‌دستاوردهای تازه‌یی خواهد کشید و سرانجام راهنمای خوب و قابل اطمینانی به‌دست خواهیم آورد که ما را ازخطر گمراهی و هلاکت در وادی استعارات تاریک تصوف ایرانی حفظ خواهد کرد.

واژه‌نامهٔ اصطلاحات تصوف

مرآت عشاق

متن

متنی که در زیر می‌آید به‌وسیله یوگنی‌ادواردویچ برتلس از روی نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، Nov, 28، که واژه‌نامهٔ تصوف در نسخه‌یی خطی ازمؤلفی ناشناخته وبدون تاریخ و زیر عنوان مرآت عشاق است، تهیه شده است. اصل نسخهٔ خطی فعلا مفقود است. یوگنی برتلس تمام متن را براساس مقابله با سایر واژه‌نامه‌های مشابه کشف کرد، واژه‌ها را به‌ترتیب الفبا در آورد و تذکر داد که آنها درکدام صفحات نسخهٔ خطی هستند. چنانکه ازمتن نوشتهٔ «زلف و رخسار» برمی‌آید، اومتن واژه‌نامهٔ دیگری از اصطلاحات تصوف‌را نیز طبق نسخهٔ خطی‌موزهٔ آسیایی <B 1810> Nov 29 تهیه کرده بود. این اثر یوگنی برتلس نیز مفقود است. یوگنی ادواردویچ برتلس خیال داشت با بهره‌گیری از متن چند واژه‌نامهٔ اصطلاحات تصوف، این اصطلاحات را با سودجستن از شیوه‌یی که درمقالهٔ «زلف و رخسار» به کاررفته است، مورد پژوهش قرار دهد. مقالهٔ «زلف و رخسار» مانند کلیدی برای استفاده ازمتن مرآت عشاق است که در زیر می‌آید ه. ت.

(در این متن رسم‌الخط نسخهٔ خطی حفظ شده است.ـ م.)

آب حیوان

وجود مطلق و تعین اول را کویند و بر مجلای تجلیات الوهیت حق هم اطلاق نمایند. بیت:

ما آب روانیم و تو دریای حیاتی جویای توایم ازهمه‌سو رو بتوداریم

نظم:

فوه ماء الحیوة شاربه خضر لم یصل الی الظلم

آب روان

فرح وصفای دل را کویند که از علوم و معارف حقیقی باشد بشرط آنکه شیرین و صاف بود. بیت:

تا عارض جانانه بما کرد تجلی   در کلشن دلها همه‌چون‌آب روانیم

کاه باشد که علوم حکمی و شرعی بآب ممثل کردد و کاه باشد که‌صفای دل و مسئله توحید بان مصرر کردد و کلام اهل کمال هم مصور بآب روان شود اما اکر آب کرم باشد کلام اهل جذبه و سکر باشد و اکر سرد باشد کلام ارباب محو و عقول سلیمه باشد

ابد

عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات منفعله بر وجهی که مسبوق باشد بماده و مدت لیکن دایم و باقی بود بتجدد ظهور اولئت ذات حق در آخریت او

ابد الاباد

همان امتدادست [نظر: ابد] اما باعتبار سقوط ملاحظهٔ آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلاً. بیت:

مارا سخن از یارقدیم‌است درین راه   زین بیش‌مکویید حدیث حدثان‌را

ابر

حجاب دل را کویند که از ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی باشد و مانع مشاهدهٔ آفتاب تجلی اسمائی و ذاتی کردد و در هر مرتبه از مراتب و اطوار باشد. بیت:

فسرده جند توان بود کونسیم فنا   که ابر پستیم از پیش آفتاب برد

ابرو

اعوجاج سالک را کویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب سقوط درجات و حاجب کمالات او کردد از روی کشف در حال شهود چهرهٔ معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود. بیت:

در کوشهٔ امید چو نظارکان ماه   چشم طلب در‌ان‌خم‌ابرو نهاده‌ایم

اتصال

ملاحظه و شهود عارف را کویند در مرتبهٔ طور روحی این معنی را که

تعین وجود او در وجود مطلق مستهلک است و این حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق کردد در عین مشاهدهٔ ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی و حضوری. بیت:

کسستم از همه فکری و در تو پیوستم چشیده یک قدح از لعل تو چنین مستم

احد

اسم ذات بحت و مطلق معنی است باعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از اسماء و صفات

احدیت

اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند و ملاحظهٔ عدم تقید او بتعدد نعوت و صفات کنند

احدیة الجمع

اسم همان مرتبهٔ احدیتست اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسبت و اضافات در ذات احدیت و اتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. نظم:

بیاوبنکر اکرچشم خرده‌بین داری که سنک ریزهٔ بطحا عقیق و مرجانست

احسان

کمال عبودیت و پرستش آفرید کارست خالصا لوجه الله چنانچه همیشه بنور بصیرت در مشاهدهٔ جمال باشد و بجان و دل در مطارحهٔ انجمن وصال الاحسان ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک

احوال

آن کیفیت فیضی است که از مبداء عالی بر دل سالک عارف فرود آید اما سریع الزوال باشد و قرار نکیرد و اکر قرارپذیر کردد فیوض را مقامات کویند. بیت:

پریشانم چو زلف حالم اینست بکفتم مو بمو احوالم این است

ارادت

لمعهٔ محبت را کویند در دل که باعث توجه کردد بمطلوب حقیقی طوعا وکرها و این معنی را مراتب است:

اول مرتبه آنکه باعث بر ترک قیود و اضافات و هجرت رسوم و

عادات مرید باشد. بیت:

از عادت و رسم اهل تقلید چون شکر کنم که باز رستم

مرتبهٔ دوم آنکه با وجود توجه مرید بمراد حقیقی در طریقهٔ طلب براستقامت و ثبات باشد و ان لو استقاموا علی الطریقة لاسقینا کم ماءً عرقاً. بیت:

رهی نمی‌برم و چارهٔ نمی‌یابم مگر محبت مردان مستقیم احوال

مرتبهٔ سیوم ذهول مریدست از غیر مراد و مشاهدهٔ عین مرادست هم بعین مراد. بیت:

نامرادی جهان بردل خود خوش کردم

چون ترا ازمن دلخسته همین بود مراد

آرزو

میل است باصل ومبداء خود با اندک اکاهی از مبداء بوجهی از وجوه. بیت:

یارب این آرزوی من چه خوش است تو باین آرزو مرا برسان

ارغنون

فرط تعلق و محبت را کویند بنوعی که از جمیع تعلقات و صور کثرات منقطع و منخلع کردد و این معنی در طور خفی دست دهد. بیت:

ارغنون می‌نوازم و ناقوس جام می‌خورم زدست نکار

آز

آرزوی نفس را کویند که بطریقهٔ هوا و هوس ومقتضای نفس باشد. بیت:

ای زغفلت غرقهٔ دریای آز می‌ندانی کز چه می‌مانی توباز

آزادی

خلاصی عارف را کویند از قیود جمیع ما سوی الله تا حد صفات و افعال و آثار. بیت:

فاش میکویم واز کفتهٔ خوددلشادم بندهٔ عشقم و ازهر دو جهان آزادم

ازل

امتداد فیض را کویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالیء اسماء فعلی بر وجهی که مسبوق بماده و مدت نباشد هر آینه ازلیت ذات ز سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که در مادون عالم مثال که عالم ملك و شهادتست ذات را تجلی در اسماء فعلی است و مقرون است آن افعال بماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام

است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلک جسمانی است متقدر و متحقق کردد. بیت:

درازل پرتو حسنش زتجلی دم‌زد   عشق پیدا شد وآتش بهمه‌عالم زد

ازل آزال

عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسما و صفات باعتبار سقوط اضافات. بیت:

ای مشکل حل و حل مشکل   زان سوی ازل بهشت منزل

چراکه مرتبهٔ صفات سبعه ذاتیه و مرتبهٔ ذات بحت ماورای رتبت ازلت که‌مرتبهٔ صفات فعلی

اسلام

متابعت اعمال راکویند این هم مانند ایمان بسه قسم باشد:

قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن و این مرتبه عام باشد و الله یدعو الی الاسلام.

قسم دوم متابعت قوی باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیدهٔ مذکوره این‌مرتبه ارباب طریقت باشد چنانچه قسم اول مرتبهٔ اهل شریعت بود.

قسم سوم تحقق است بحقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود وهمی خود این مرتبهٔ اسلام حقیقی کویند ان الدین عند الله الاسلام درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم وکفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی کشته بیزار   کرا کفر حقیقی شد پدیدار

حاصل اسلام راجع شود بسه مرتبهٔ تملق وتخلق و تحقق تملق انقیاد قولی باشد قل لن تومنوا ولکن‌قولوا اسلمنا و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمون عن یده و تحقق انقیاد ذاتی است قل‌الله الامر جمیعاً

اسم

عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از صفات و نعتی از نعوت

اسم اعظم

الله‌است که اسم‌ذات و جامع جمیع صفات است ازنعوت ذاتیه وافعالیه واثاریه

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف امری بغیر از محض ذات نباشد اما شاید که بتعقل غیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است باعتبار معلوم و عالم علیحده یا آنکه موقوف باعتبار غیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات بآن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. بیت:

بزیورها بیارایند حسن خوب رویان را
تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارائی

اشتیاق

کمال انزعاج دل را گویند بمیل اصلی بسوی مبداء اولی و این شوق را مراتب است چون میل دل بمرتبه رسد که بهیچ‌وجه طالب در سلوک طلب بهیچ چیز مقید نگردد و تردد خاطر و اضطرابش همیشه روز افزون باشد و به‌نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هردو گر پیش‌آیدش در پذیرد تا دری بگشایدش
اینچنین باید طلب گر طالبی تو نهٔ طالب بدعوی راغبی

و این شوق و طلب بمرتبهٔ رسد که ملاحظهٔ رغبت و شوق را در جانب معشوق بکمال یابد و این طور شوق گاهی بلباس عاشقی گاهی بعنوان معشوقی ظاهر گردد و در مرتبهٔ طور سری و روحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت
شده بی‌قرار و مجنون زتوشوق و آرزو هم

و چون این شوق در کمال خود برنگ عشق برآید چنانکه عاشق را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان بیک عنوان مجنون لیلی راهمیشه باخود بلکه یک روح بدوبدن متعلق داند ومطلقا وجود خود جدا نداند وغیر معشوق درسراپای وجود نیابد و این درنهایت طور خفی باشد. بیت:

وما بین شوق و اشتیاقٍ فنیت‌فی تولٍ بخطرٍ او تجلٍ بحضرةٍ

آشنائی

تعلق عنایات اولی و رابطه رحمة ازلیه را گویند که بهمه موجودات

پیوسته است. بیت:

زآشنائی چون دلت بیکانه است　　هرچه میکویم ترا افسانه است

اعراف

مقام شهود ذات کویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات بنوعی که هر دو جانب نقدی و تقید را ملاحظه‌نمایند وعارف دربرزخ و حاله متوسط باشد وعلی الاعراف رجال. لمولفه:

عارف چو با عراف سر کوی توآید　　نظاره کنان روی ترا سوی تو آید

اعیان‌ثابته

حقایق و ماهیات ممکنات را کویند که درحضرت علم ثابت است لایغرب عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض

افتادکی

رویت عدم قدرت بنده را کویند بر اداء حق عبودیت که سزای حق باشد. لمولفه:

فتادم بر سر راهی که روی یار خود بینم

درین افتادکی‌یکره دلش افکارخود بینم

افسانه

ملاحظهٔ اعمال کذشته‌را کویند درحینی که توجه بتکمیل نفس درخاطر متمکن شده باشد. بیت:

افسوس دل افسانهٔ عشق است‌ولیکن　　باقی‌بجمالت که‌فسون‌است‌وافسانه

افسردکی

غلبهٔ برودت مائیه احکام طبیعت‌را کویند که آتش شوق معارف آلهی را فرو نشاند. بیت:

تا بکی افسردگی مـی مـانـدت　　صد جهان مرد کی می‌ماندت

افسوس

تأسف سالک را کویند بر فوت اوقات و عزم تدارک مافات

افق اعلی

نهایت سیران را کویندبر فلک‌وجود و منتهای این در حضرت و احدیت و عالم جبورت باشد

افق مبین
نهایت تکمیل نفس است درعلوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی بنوعی‌که دل عارف هم‌مرآت اسرار غیب باشد و هم تماشاکاه عالم شهادت و این رتبت انبیا و مرشدانرا ظاهرست و انک بالافق المبین

آلودکی
اتصاف دل راکویند بصفات بهیمی‌وسبعی در طور قالبی. بیت:
یا ازین آلودکی پاکم بکن یا نه درخونم کش وخاکم بکن

آله‌والله
اسم ذات واجب الوجود است باعتبارجامعیت صفات ذاتیه و نعوت کمالیه در حضرت علم وعین و درمرتبت افعال و آثار

ام‌الکتاب
عقل اول و قلم اعلی راکویند و عنده‌ام الکتاب الایه

امتداد نفس رحمانی
عبارت است از استمرار تجلی ذاتی بر مخارج مراتب حروف عالیه و کمالات وجودیه و مراکبات تامه بر وجهی‌که متضمن ظهور شئونات و بروزنشآت آلهیه و اکوان امکانیه کردد کما قال صلعم انی‌لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن

آمدن
رجعت عارف واصل راکویند بمقام بشریت و مرتبه صورت از فضای عالم ربوبیت

الامور العامه
هی مالا یختص بقسم من اقسام الموجودات التی هی الواجب و الجوهر و العرض

امیری
اجرای سالک راکویند حکم‌سلطان روح را در مملکت بدن بر رعایای قوای طبیعی و بر جنود و عساکر طبایع نفس حیوانی. نظم:
در عالم ملک بی نظیریم وندر ملکوت هم امیریم
کرچه مرغان عشق بسیارند همچو عنقا امیر مرغانیم

امین

عارف سالکی را کویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سر و علانیه مخطور خاطر او نکردد و غیر اخلاق کریمه در ظاهر احوال او دیکر امری معاین نشود و اکر چه در دیدهٔ ظاهربینان احوال و اعمالش مرضی نباشد چنانچه جماعت ملامیه که درصورت محل انکار و مذام عوام‌اند وفی الواقع متوجه وجه حق‌اند علی الدوام. بیت:

عشق حالیست که جبریل برو نیست امین
صاحب حال شناسد اثر اهل یقین

انانیت

ملاحظهٔ وجود مطلق را کویند در مراتب محسوسیه یا معقولیه چرا که مشارالیه با ناغیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود اما ظاهرا محفوف بود بصور تعینات و اضافات. بیت:

زحلاج آن انانیت عجب نیست
کانا لحق کفتن او بی‌سبب نیست

اندوه

حیرت سالک را کویند در کاری که سبب وجدان و فقدان آن پیش او مجهول باشد. بیت:

تا در اندوهت بسر می‌برده‌ام
هر زمان دردی دکر می‌خورده‌ام

انکشت

صفت احاطه را کویند بجمیع درجات وجود قلب‌الموءمن بین اصبعین من اصابع الرحمن

اولوالالباب

هم الذین یاخذون من کل قشر لبه و یطلبون من ظاهر الحدیث(؟) سر الالتفات و هو العدول من المخاطب ای الغایب او بالعکس او ای المتکلم

آه

علامت و نشانهٔ کمال عشق را کویند که زبان از شرح تفصیل آن قاصر باشدوبنان بیان از رسم حقیقت‌آن مقصر و از غایت اضطرار و اضطراب جهت

دفع کربت و رفع ضجرت باین آه‌حسرت متوسل کردد که انّ ابراهیم لاواه حلیم و این در مرتبهٔ طور روحی بود. بیت:

آه اکر از جای خاص آید‌پدید مرد راحالی خلاص آید پدید

ایمان

مقدار معرفت را کویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان ممکنات در دانش باشد و آن بسه قسمت ایمان یقینی و ایمان غیبی و ایمان حقی اول راعلم‌الیقین دوم را عین‌الیقین سوم را حق‌الیقین اول مرتبهٔ عوام است و این بدو نوع باشد

اول‌آنست که بمحض تقلید اعتقاد مطابق واقع داشته باشد درمراتب نفس که امّاره و لوّامه‌وملهمه است

نوع دوم‌آنست که در مرتبه نفس‌مطمئنه و طور قلبی بنور برهان اعتقاد صحیح بحق و حقایق موجودات حاصل آید بر وجهی که ملکه عین‌ـ الیقین را مستدعی کردد این مرتبه مخصوص ارباب حدود و رسوم باشد

قسم‌دوم‌از ایمان آنست که‌چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت عملی‌عین بصیرت بنور کشف و شهودمنور کردد و ابواب درجات جنات تجلیات بر روی سالک بکشایند و بخطاب ارجعی مشرف کردد و جمال مطلق معنی را چنانچه پس‌پردهٔ انظار و اعمال و اقوال نظر میکرد بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات در مرتبه طور سری و روحی و حفی هم مشاهده کند

قسم‌سیوم‌مرتبه حق‌الیقین‌است و آن در مرتبه طور حفی چون وجود وهمی سالک در عین معنی‌مطلق و وجود مستهلک کردد بعد از آن بخلعت بقاء ابدی و من قتلته فانا دیته مشرف کردد و برمسند رفیع حق الیقین که رتبت فاذا احببته کنت سمعه و بصره فبی یسمع و بی‌یبصر متمکن نشیند درین مرتبه نه ایمان می‌ماند نه کفربلک کفر عین ایمان است و برعکس‌چرا که نسب و اضافات بالکل از میان برخیزد. بیت:

مرد را اینجا شکایت‌شکراست کفرایمان کشت و ایمان کفر شد

آئینه

مجلی تجلی حقیقی را کویند که بصورت اعیان ثابته و اکوان غیبیه ظاهر

شود. بیت:

ای آینهٔ جمال شاهی که توئی وی نسخهٔ نامهٔ آلهی که توئی

باب‌الابواب

توبه را کویند که مدخل سالک است بجانب جناب قرب و رجوع است بارادت خویش بمبداء اصلی چنانچه سوت طبیعی همین رجوع بمبداء است اما بی‌ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنک تقرب بمقام انس نماید باید که از جمیع حجب و موانعی خارجی کذر کند هرآینه اول از باب الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجبان موانست باید کرد برین تقریر توبه رجوع از ما سوی الله باشد و عروج بر معارج فزب‌لی مع‌الله و این مواجعت متفاوت المراتب است چرا که ذنوب و معاصی هم متفاوت است و بحدی‌رسد که وجود سالک هم که‌حجاب راه‌باشد و بمثابهٔ جرم و کناه توبه از آن‌هم باید نمود که‌وجود ک ذنب لا یقاس به‌ذنب چرا که هر که‌حجاب طالب است از لواحق وجود اوست. بیت:

این‌چه رسمست که برروی نقاب اندازی

چهره بکشای و برانداز ره رسم و نقاب

باختن

انصراف دل را کویند از صور اعیان. بیت:

هرچه کاهی تاختی که‌باختی جمله در آب روان انداختی

باد

تقلب دل را کویند از حالی بحالی اکر از مشرق عالم وجوب و کشور وحدت تقلب یافته باشد آنرا باد صبا کویند. و اکراز جهه مغرب در عالم کثرت و امکان متحرك شده باشد آنرا دبور خوانند. بیت:

بادی که نیست از سر کوی تو نیست باد

من نیز دل بباد دهم هرچه بادباد

باده

عشقی را کویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه محبت مبتدیانست. بیت:

صوفی ارباده باندازه‌خوردنوشش باد ورنه‌اندیشهٔ این کار فراموشش باد

بادهٔ صافی
عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذت وصل و آلام بعد و حرمان چه این هر دو حال مشعر از بقاء حجاب هستی عاشق است که مستدعی ادراک و ملاحظه لذت و الم کشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت و مواصلت نموده است. بیت:

وصال اهل هوس جویند عاشق را بس این دولت
که او درکوی تو بد نام جمعی بدگمان کردد

و این مرتبه عشق طالب راغب را در طور سری و روحی دست دهد و صفای باده بحسب مشارب باشد. بیت:

اندوه دلم چو جام رنگین ببرد — این بادهٔ صاف هم دل و دین برد
آزاده شوم بجامی از هستی خویش — و اندوه جهان زجان غمکین برد

باری گران
احوال بدن و احکام نفس و تن را نامند. بیت:

سر که نه در پای عزیزان بود — بار گرانست کشیدن بدوش

بازی
تحول نشآت آلهیه را کویند. بیت:

بازی چرخ بشکند بیضه در کلاه — زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

باطل
بر ما سوای اطلاق نمایند چون حق مظهر مطلق وجود است هرآینه خلاف حق که باطلست پیش نظر حقیقت بین اعدام خواهد بود. بیت:

الا کل شی ما خلا الله باطل — و کل نعیم لا محاله زایل

بام
مجلای تجلیات معشوق راکویند. بیت:

بام برآ وجلوه ده ماه تمام خویش را — مطلع آفتاب کن کوشهٔ بام خویش را

بامداد
مقام کردش احوال راکویند که موجب ترقی سالک باشد از مرتبهٔ ظلمت سفل بنور علویات. بیت:

بامدادان که تفاوت نکند لیل ونهار — خوش بود دامن صحرا وتماشای بهار

بت

مقصود اصلی و مطلوب حقیقی را کویند بهر صورت و هر پیکر که ظاهر کردد. بیت:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت   بود زنار بستن عقد خدمت
مسلمان کر بدانستی که بت چیست   بدانستی که دین دربت‌پرستی است

بدایت این ملاحظه و شهود در دیده بصیرت در طور سری رخ نماید اما نهایتش در طور خفی باشد

بحر

وجود مطلق را و هستی حق را کویند. بیت:

در چنین بحری که بحر اعظم است   عالمی ذره است ذره عالم است

بدل کردن

عدول عارف را کویند از مقامی بمقامی اعم از آنکه جهة ترقی نفس خود باشد یا جهة ترقی دیکران و لهذا بدلا را ابدال کویند که همیشه ابدال حالی بحالی کنند وتوجه باطن ایشان باصلاح احوال خلق و جذب نفوس موجب تبدلات اطوار ایشان کردد ولهذا در خبرست از حضرت سیدالبشر صلوات‌الله و سلامه علیه ان بدلا امتی لایدخلون‌الجنة بصوم و لا صلوة ولکن بسلامة الصدر و سخاء النفس و نصیحة المسلمین چون تبدل احوال سالک جهه تکمیل نفس باشد در سلک اهل تبدل و تلوین باشد که بمشرب ابدال این مناسب است اولئک یبدل الله سیاتهم حسنات. بیت:

از مقامات تبدل تا فنا   پایه پایه تا بدرکاه خدا

بر

صفت ربوبیت را کویند

بر سیمین

صفت ترتیب (شاید تربیت؟ ی. برتلس) عارف را کویند بنوعی که موافق طبع باشد. بیت:

برچون سیم خود منما بقلاشان بازاری
که دارم بازررخسار خود عزم خریداری

برخاستن

توجه عزیمت صادق را کویند بمبداء وحدت بنوعی که موجب قطع

تعلقات صوری و معنوی بود. بیت:

برخیز که این نشست برخاستنی است بالا ونشیب وبست بگذاشتنی است

برق

لمعات عشق و لمحات شوق را کویند که از ذات اقدس و حضرات مقدس بر دل سالک لایح کردد اما آنرا ثبات و قراری نباشد و این در مبادی سلوک عاشقان باشد. بیت:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دلفکار چه کرد

البصیرة

قوة القلب المنور بنور القدس یری به صور الاشیاء و ظوهرها و هی التی تسمیتها بالحکماء العاقلة النظریة و القوة القدسیة

بلا

امتحانات آلهی را کویند که جهة تطهیر نشاة سالک باشد. بیت:

هربلا کین قوم را حق داده است زیر آن کنج کرم بنهاده است

بیت:

و منک شفائی بل بلائی منة و فیک لباس البوس اسبع نعمة

بلی

و هو اثبات لما بعد النفی کما ان نعم تقریر لما سبق من النفی

بناکوش

مناط سلسلهٔ اعتصام را کویند درملاحظهٔ حقایق درحضرت الهیه و صفات جمالیه بر سبیل عموم و اشتمال. بیت:

ازخط وخال و رخ وزلف وبنا کوش وجبین

لشکر آورده و بر قلب دل ما زدهٔ

بندکی

قبول تکالیف آلاهی را کویند اما بطریق طوع و رغبت نه از خوف و رهبت. بیت:

فاش میکویم واز کفتهٔ خود دلشادم بندهٔ عشقم واز هر دو جهان آزادم

بنفشه

نکته را کویند که ادراک بشری بآن راه نبرد وعقدهٔ آن بنظر و فکر انحلال

نپذیرد. بیت:

باغ از خط خوب لب شیرینش خجل شد

کوهیچ بنفشه شکر آلوده ندارد

بوستان

مقام دل کشادکی عارف را کویند اعم از آنکه بمرتبه و مقامی مخصوص باشد. بیت:

دوستان در بوستان چو عزم می خوردن کنند

اول از یاران دور افتاده یاد من کنند

بوی

آکاهی دل را کویند از علاقهٔ ازلی و پیوستکی اولی که در مقام جمعیت بوده باشد و اکنون بواسطهٔ عروض پریشانی هوای نفسانی تفرقه بان راه یافته باشد. بیت:

بوی سنبل زدم باد صبا می‌آید   خوش دلم هرچه از آن یار بما می‌آید

بهار

فرح و سرور سالک را کویند در حین غلبهٔ احکام شوق بر وجهی که مفضی بود بترک عبادت که از راه رسم و عادت صادر شده باشد. بیت:

بهار آمد بیا و توبه بشکن   که در وقت دکر صوفی توان شد

و بهار بر اعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند

بیابان

مقام حیرت و هیمان را کویند. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه   در رکاب آرند پای آنجایکاه

بیت‌الله و بیت‌الحرام

دل عارف موقن را کویند که رسوم ما سوی الله را در حریم او راه نباشد و منزلکاه محمل شوق باشد در طریق سیر الی الله کما قال النبی علیه‌السلام قلب المومن بیت‌الله و کاهی هم دل سالک را کویند باعتبار انقطاع از صور اغیار و از جهة مظهریت تجلیات آلاهی در صور آثار و اجرام عنصری و باین وجه او را صدر کویند. نظم:

نیست مسجد جز درون سروران آن مجازست این‌حقیقت ای فلان
مسجد اقصی درون اولیاست جای‌خاص‌حق‌بود‌آنجا خداست

بیداری

عالم صحو را کویند جهة تکمیل نواقص. لمولفه:
ز حد شد نالهٔ شبها وبیداری خوش آنروزی
که در کویت کنم‌خواب اجل در پای‌دیواری

بیرون

عالم ملک و شهادت را کویند. بیت:
بیرون دوید یار ز خلوتکه شهود
خودرا بشکل جمله جهان هم بخود نمود

بیکاری

اشتغال دل را کویند بامور‌حسیسه دنیوی و تهیهٔ اسباب‌لذات حسی. بیت:
کار دنیا چیست بیکاری همه چیست بیکاری کرفتاری همه

بیکانکی

استغنای عالم الوهیت را کویند که بر سویدای دل سالک تابیده باشد و چنانچه آن ذات غنی مطلق بهیچ چیز افتقاری ندارد عاشق راهم از همه اغیار و خویش و تبار بیکانه سازد. بیت:
ما را خیال روی تو دیوانه میکند وز خویش و آشنا همه‌بیکانه‌میکند

بی‌نوائی

بعد و حرمان‌دل‌را کویند از مطلوب حقیقی بواسطهٔ موانع بشریت. بیت:
هر که شد از هم‌زبان خود جدا بی‌نوا شد کرچه دارد صدنوا

بیهوده

صرف‌وجههٔ دل را کویندازذات اقدس‌وتوجه‌خاطر بمشتهیات نفسانی. بیت:
جانم آلوده است از بیهودکی من ندارم طاقت آلودکی

بیهوشی

مقام طمس فنا راکویند ازاحکام بشریت و انتفاء صفات امکانیت. بیت:
رسم این وادی فراموشی بود کنکی و کری و بیهوشی بود

پاك بازی

توجهی راکویند که خالص بوداز شوایب اغراض نفسانی‌خواه امر ظاهری

باشد یا باطنی. بیت:

اندر قمارخانهٔ رندان پاک باز — در بازهرچه هست نمازی و بی‌نماز

پای

مقدمات فکر و نظر را کویند. بیت:

پای استدلالیان چوبین بود — پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

پای‌کوفتن

تواجد سالک را کویند که از وجدان حالی درو حادث شده باشد اما بی بقا باشد. بیت:

شکر فروش مصری حال مکس‌چه داند

این دست شوق برسروآن پای ذوق کوبان

پاپیر (شاید پاییز؟ ی. برتلس)

مقام کمال ظهور آثار عالم ملک را کویند و هر چه‌از لوازم آن ظهورباشد

پدر

سرتبهٔ تاثیر و علیت فاعل راکویند چنانچه مادر سرتبهٔ تاثر و قوت قابله راکویند. بیت:

باصل خوش یکره نیک بنکر — که مادر را پدر شد نیز مادر

و باشدکه پدر کویند و نفوس قدسیه خواهند

پرده

سوانعی را کویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق بود نه ازجانب محب یا محبوب. بیت:

اعیان وقوی جمله ظهورات الهی — آن پردهٔ تقلید که‌شد کهنه‌دریدست

پوست

شریعت و ظاهر وجود را کویند و الفاظ و عبارت نسبت با معنی و مدلول را کویند. بیت:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت — میان این و آن باشد طریقت

پول (پل)

صفت صبر و تحمل را کویند. بیت:

صبرچون پول صراط آن سو بهشت — هست باهرخوب یک لالای زشت

پیاله

عشقی را کویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طورقلبی ناشی شود. بیت:

شرابی‌خور که‌جامش روی‌یاراست پیاله چشم مست باده خوارست

وکاهی پیاله کویند و تجلی آثاری خواهند چنانچه مصرع:

پیاله کیر که عمر عزیز بی‌بدلست

پیام

اوامر ونواهی آلاهی را کویند که عمل‌بران موجب بطریق وجوب باشد و انبیارا باین اعتبار پیغامبران کویند. بیت: لمولفه:

مژده‌ای دل که پیام از لب دلدار رسید

مردهٔ هجر ترا مژدهٔ دیدار رسید

پیچ زلف

تطور ظهورات صفت جلالی‌را کویند که سبب ستر رخسار مطلوب و جمال وحدت باشد. نظم:

مپرس ازمن حدیث زلف پرچین مجنبانید زنجیر مجانین

(گلشن راز. ص ۳۸٤، ی. برتلس)

پیر

انسان کامل را کویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت ادراک حقایق است و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعه قلبیه است که سابقاً مفصلا برتبت مذکورشده و با وجود این فقر تعدیه ازو بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید وطالبان را بمطلب رساند. بیت:

پیر باید راه را تنها مرو وز سرعمیا درین دریا مرو

پیر ما لابد راه آمد ترا در همه کاری پناه آمد ترا

پیشانی

ظهور اسرار وجه باقی را کویند. بیت. لمولفه:

بشام طره بنمودی مه بدری ز پیشانی

شب قدرم تجلی‌شد بآن وجهی که میدانی

تاب زلف

کتمان اسرار آلهی را کویند از نظر شهادت. بیت:

هست در بند تو دلهای چو ما شیفتکـان
ای بسا دلبر که در آن زلف پرتاب وخمست

تاراج

سلب اختیار سالک را کویند در حالات ظاهر و باطن. بیت:
تاراج خوب‌روی در جان ما درآمد آن دل که‌بود وقتی کویا نبودمارا

تجلی

ظهور حق را کویند بهر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد خواه در مظاهر اعیان علوی و مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالی حسی بود و این تجلی چهار نوع بود:
اول تجلی آثاری که جمال آلهی در اعیان ملکی منکشف کردد
دوم تجلی‌افعالی و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هئت افعال هویدا آید
سیوم تجلی صفات است و آن جلوهٔ‌ذاتست در مراتب صفات سبعهٔ ذاتیه
چهارم تجلی ذاتی‌است و‌آن ظهور ذات فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف و درین هر دو حال فناء هستی سالک لازم است اما کاهی مجرد فناء باشد بی شهود امری و این قرینهٔ غلبهٔ سکر و مستی عشق است اما کاهی دیکر مشاهده امری نماید و برین تقدیر کاهی فناء ظاهر شود و کاهی بقا بوجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود درین حال متصور باشد. بیت:
ای کرده تجلی رخت از چهرهٔ هر خوب
وی حسن وجمال همه خوابان بتو منسوب

ترانه

آیین و راه محبت را کویند بر وجهی که موجب اشعار بغیر خود بود. بیت:
مطرب بساز عود که کس بی‌اجل نمرد
وآنکه نه این ترانه سراید خطا کند

ترسابچه

نتایج تجرید را کویند از شهود تجلیات جمالیه. بیت:
مجـرد شـو ز هر اقرار و انکـار بترسازاده ده دل را بیکبار

ترسائی

تجرد و تفرید باطن را گویند در حالت توجه بحق از صور کاینات و نسب و اضافات. شعر:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم　　خلاص از ربقهٔ تقلید دیدم

ترک

جذبهٔ آلهی را گویند که مسبوق بریاضت و سلوک بسیار باشد و در آخر بمطلوب رسد. بیت:

چو ترک سرخوشم از خواب ناز برخیزد

هزار فتنه ز هر گوشهٔ برانگیزد

ترک و تجرید و تفرید

انقطاع و ارتفاع دل را گویند از جمیع مطالب حسی و مقاصد نفسی بطریق لف و نشر مرتب و مناسبت بر طبع مستقیم هویداست

ترک مست

جذبه را گویند که مسبوق بسلوک وریاضت نبوده باشد اما فایز بمطلوب باشد. بیت:

یارب چه شد کان ترک سن ترک محبان کرده است

افتاده‌های بند خود خاطر پریشان کرده است

ترهات

اظهار صفات کمالیه گویند از حالات و مقامات علیه. بیت:

کمترین حیرت در محو صفات　　بخشش جان است و ترک ترهات

تکبر

بی‌نیازی حق را گویند از جمیع خلق

تن درستی

استقامت دل و قوای روحانی را گویند در توجه بعالم معنی. شعر:

چرا نالد کسی از تنگدستی　　که ملک بی‌قیاس است تن درستی

توانائی

صفت اختیار را گویند. بیت:

توانائی که در یک طرفة العین　　ز کاف و نون پدید آورد کونین

توانگری

حصول غناء ذاتی را گویند که مستلزم جمیع کمالات باشد

توبه

رجوع دل را گویند ازهر چه نقصان پذیرست بانچه باقی وثابتست. بیت:

توبه او جوید که گردست او گناه آه او گوید که کم گردست راه

توبه از توبه

انصراف دل را گویند از جمیع ماسوای الله حتی از ذات و هستی خود وآن فناء فی‌الله باشد. بیت:

بوالعجب مذهبی‌است ملت عشق توبه از توبه جزء ایمان است

تیر

انظار آلهی و التفات عین عنایت نامتناهی را گویند. نظم:

ای تیرغمت را دل‌عشاق و نشانه خلقی‌بتو مشغول وتو غایب‌زمیانه

تیر خدنگ

نظر عاطفت رب الارباب را گویند که بطریقهٔ تفضل و امتنان باشد نه جهت مجازاة اعمال. نظم:

تیرخدنگ‌غمزه‌ات‌ازجان‌ما گذشت برمازغمزهٔ توچگویم چها گذشت

تیر مژگان

نظر عنایت آلهی را گویند که بوسیله عمل صالح عارف مستحق ان سهم السعاده گردد. لمولفه:

دوش میگفت بتیرمژه‌ات خواهم کشت

یارب این وعدهٔ الطاف ز یادش نرود

ثبات

استقامت قدم سالک را گویند در مقام عبودیت و رسوخ او در ملکات و اخلاق پسندیده

ثنا

اظهار اوصاف کمالیه ذات را گویند بر وجهی که ذات حق را شایسته باشد خواه از صفات ذاتیه باشد و خواه افعالیه و اثاریه در هر مرتبه از مراتب وجود. لمولفه:

کوآن زبان مدح سرای سزای دوست
مدهوش شوق را چه‌مجال ثنای دوست

جام

مجلای تجلیات آلهی و مظاهر انوار نامتناهی را کویند اعم از آنکه در مقام طور سری باشد یا طور روحی یا طور حفی. بیت:

شراب خور زجام وجه باقی سقاهم ربهم او راست ساقی

جان

اعیان ثابته و حقیقت کونیه را کویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد درعالم واحدیت و جبروت. بیت:

جان من کشتهٔ آن غمزهٔ مستانهٔ اوست
چه‌محل باشد در حضرت جانان جان را

جان جان

وحدت حقیقی را کویند که بحقیقت الحقایق هم تعبیر کنند. بیت:

جان‌جان‌چون‌وا کشد ما را ز جان جان چه‌باشد همچوسن بی‌جان‌بدان

جانفزای

صفت بقا را کویند که از بقاء جمال وجه باقی سالک را بعد از فناء رسوم بشری دست دهد واو بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی کردد و فنا دیکر باو راه نیابد من قتلته فانا دیته. بیت:

بزیر پردهٔ هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان

جذبه

نزدیک‌شدن انسان است بتقریب عنایت آلهی بمقام انس و خطایر قدس بی‌ارتکاب مشقت و تحمل شداید محنت در قطع منازل وصل و طی مراحل بعد و فصل و این حال کاهی قبل از طلب مامول‌و پیش از تقدیم علت و سبب وصول بمطلوب حقیقی باشد چنانچه انبیا را حاصل می‌بود وبعضی‌اولیا از مجذوبان غیر سالک‌را این‌جاذبهٔ الهیه دفعة در ربوده و بیک پرتو لمعان جذبةٌ من جذبات الرحمن توازی عمل الثقلین با کار هزار رساله طاعت را برابر نموده و کاهی باشد که بعد از سلوک وطلب این رابطهٔ ازلیه قوت کیرد و نتیجه چندین مقدمات بیک طرفةالعین حاصل کردد و شعشعهٔ روحانیت بنوعی اشتعال کیرد که از

تبیل یکاد زینها یضیء ولولم تمسه نار شود چنانچه در اثناء سلوک عارفان روش دل و اولیاء کامل در مسلک طی‌منازل حاصل شود. بیت:

جذبهٔ شمع بپروانه دلان باید کفت
کان حدیثی‌است که درسوختکان در کیرد

جرعه

خصوصیت تجلی وجودی را کویند که در جمیع ذرات بظهور رسد. بیت:

زبوی جرعه کافتاد بر خاک
بر آمد آدمی تا شد بر افلاک

جست‌وجوی

خورده کیری و نکته‌جوئی را کویند خواه از طرف محب باشد خواه از جانب محبوب جهة کمال‌مناسبت و اتحاد که درما بین متحقق باشد. شعر:

دریغ و درد که در جست‌وجوی نقد حضور
بسی‌شدم بکدائی بر کرام ونشد

جفا

پوشیدن دل سالک را کویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال جهت امتحان. بیت:

کیرم که‌از توبرمن مسکین جفارود
سلطان توئی کسی‌بتظلم کجا رود

جفت ابروان

سقوط و احتجاب سالک بود از درجهٔ خود بواسطهٔ تقصیری و باز عروج و رجوع نمودن بمقام خود بجذبه و عنایت آلهی. لموله:

ابروانت شد شب معراج من
قاب قوسینم شده زان شب عیان

جلال

ظاهر کردن حشمت و استغنای معشوق است بر دیدهٔ عاشق جهة نفی غرور عاشق و بواسطهٔ تحقق و انتباه و آکاهی او به بیچارکی و افتقار او بکبریای معشوق. بیت:

تجلی که جمال وکه جلال است
رخ و زلف بتان آنرا مثال است

جمال

ظاهر شدن کمال حسن معشوق است از روی انصاف بصفات دلربائی و شیوهٔ خودنمائی جهة ملاحظهٔ مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق. بیت:

ای از جمال روی تـو تابنده‌آفتاب ای‌آفتاب روی تـرا بنده آفـتاب

جمعیت

کمال احاطت دل را کویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح کثرات و تعینات نکردد وکثرت نیز در نظر شهود ساتر جمال وحدت نشود. نظم:

زلف آشفتهٔ تو موجب جمعیت ماسـت

چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

جنابت

تجنب مراجعت دل را کویند از حـریـم سرای وحدت بجانب آلـودکـی کثرات. بیت:

دی بـر سر کور زله غارت کردم مر پـا کانرا جنب زیارت کردم

کفارت آنکه روزه خوردم رمضان درعید نـماز بـی طهارت کردم

جنت

مقام تجلیات را کویند اعم ازآنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی

جنک

امتحانات آلهی و مشقتهای سالک را کویند که در ظاهر و باطن پیش راه آید. بیت:

جنـکی بهزار حیلـت انگیخته‌ام تـا صلـح کنـی و درکنارت کیرم

جواب

فنای اختیاری را کویند از صفات بشری و قیود ونعوت ظاهری. نظم:

جـان بیمار مرا هست بتو میـل سوال

ای‌خوش‌آن‌خسته که ازدوست جوابی‌دارد

جواهر علوم

معارف حقیقیه و حقایق علمیه راکـویندکـه بتغیر ازمـان و اوقات و بتبدل شرایع ونبوات متبدل نکردد لاتبدیل لکلمات‌الله ذلک الدین القیم

جود

باز داشتن سالک راکویند از مشاهدت سیر و عروج بر مراتب رفیع که متوقع و منتظر باشد. بیت:

آنکس که‌مرا کشت‌بجوروستمی‌چند کاش‌از پی‌تابوت‌من‌آیدقدمی‌چند

جویبار

مجالی احکام ربوبیت و مجاری اعمال عبودیت را کویند. بیت:

بنشین برلب جوی و کذر عمر ببین کین اشارت زجهان کذران ما را بس

جهان

عالم کثرات را کویند و صورت مظاهر امکان را دانند. نظم:

رباعیه حق جان جهانست جهان جمله بدن

املاک و لطایفند حواس این تن

افلاک و عناصر و موالید اعضا توحید همینست و د کرها همه فن

چاه زنخندان

مشکلات فکر سالک را کویند که دراسرار عمیق وانوار دقیق وجه باقی دست دهد. بیت:

خون دلم بچاه ذقن ریختی نخست

اکنون بمشک و عنبرش انباشتی چه سود

چشم

صفت بصری را کویند که متعلق بتمام احوال سالک از خیر و شر و مراقب جانب او در نفع و ضر باشد بنوعی که چیزی ازو غایب نشود. بیت:

ای خنک چشمی که آن کریان اوست

ای همایون دل که آن بریان اوست

چشم آهوانه

ستر کردن آلهی را کویند تقصیرات سالک از غیر سالک و این غایت عنایت حق است درشان سالک که موجب ترقی اوست. بیت:

چشم تو آهویست که خورد شیر شیر

دارد ببردن دل مردم دلی دلیر

چشم بیمار

ستر احوال مقامات سالکان عارف را کویند که احیانا باشد و کاهی جهة مجاورت طبع عنصری و محامله نشأة بشری ظاهر شود و چون کم واقع میشود بحسب اوقات متفاوت است این حال مناسب مجذوب سالک باشد در اوان توجه بمبادی علیه. بیت:

زچشمت خاست بیماری و مستی ز لعلش کشت پیدا عین هستی

چشم‌پرخمار

ستر کردن تقصیر سالک‌را کویند تابر ارباب کمل قصور اوظاهرنشود. بیت:

چشم‌مخمورتودارد زدلم‌قصد جکر ترک‌مستست‌مکر میل کبابی‌دارد

چشم ترکانه

ستر کردن احوال سالک را کویند از خودی‌خود و غیر خود این حال مخصوص مجذوبان غیر سالک باشد و این طایفه را از غایب استغراق از حال خود هم خبر نباشد. بیت:

چشم تو ترکانه بکویم که‌چیست هست یکی آفت و دیکر بلا

چشم جادو و چشم فتان

ستر احوال وتقصیرات سالک را کویند تا بتدارک و تلافی آن تقصیر اقدام ننماید تا مستحق طعن و ملام خاص و عام شود و این حال را استدراج و مکر آلهی کویند. بیت:

تـا لب سوختن خون مسلمان آموخت

چشم فتان تو کوئی که دوچندان آموخت

چشم‌سیاه

ظاهر کردن کمالات و علو قدر سالک باشد. بیت:

بسان سرمه‌سیه کرده روز برخوبان دوچشم تو که سیاهندسرمه‌ناکرده

چشم شهلا

اظهار نمودن کمالات ومقامات‌سالک را کویند هم جهة خود وغیر خودتا طالبان آله و طایفان حریم درکاه باو راه‌توانند یافت و درمقام استرشاد توانند بود و این حال مخصوص اهل ارشاد و تکمیل باشد. بیت:

در خرابات مغان کوئی که مستان غافلند

از شراب شوق و جام نرکس شهلای او

چشم مست

ستر کردن عنایت آلهی را کویند همکی تقصیرات و خوردهای سالک را که در اداء حقوق عبودیت ازو در وجود آمده باشد و عفو آن جهة اصلاح حال او شود. بیت:

دوچشم مست‌تو آشوب جمله ترکستان

بچین زلف تو از چین و هند داده خراج

چشم نرگس

ستر احوال و مقامات و علو رتبت عارف را گویند تا حال او(به) مردم‌معلوم نشود اما خودبخود عارف بحال و مرتبهٔ خود باشد و این نشاة مناسب طور ملامیه و افراد رجال غیب بود. بیت:

رواست نرگس‌مست ار فکند سر در پیش
که شد ز شیوهٔ آن چشم نرگس‌توخجل

چلیپا

عالم طبیعت را گویند. بیت:

ای زلف چلیپای تو غارت کردنیها
ای کرده کمان دهنت رفع یقینها

چنگ

حصول کمال شوق‌و ذوق را گویند که سالک را در طور سری نماید. بیت:

شب همه شب بهوای توچنین مست خراب
بانگ عشق توبگوشم رسد از چنگ و رباب

چهره

تجلیات را گویند که سالک عارف بر کیفیت و کمیت آن مطلع باشد اما مخصوص تجلی جمالی باشد خواه تجلی آثاری باشد و خواه افعالی و خواه صفاتی. نظم:

خود زخوبان پری چهره همین خاصیت است
که ستمکاره و مردم کش و بدخو باشند

چهرهٔ گلگون

تجلی‌را گویند که در ماده وحدت نباشد یعنی از مرتبهٔ آثار اعلی باشد خواه افعالی باشد خواه صفاتی. نظم:

زردرویی میکشم زان طبع نازک گاه گاه
ساقیا جامی بده تاچهره را گلگون کنم

حاکمی

اجرای اوامر و نواهی را گویند بر سالک عاشق. شعر:

لک‌الحکم‌فی امری‌فماشئت‌فاصنعی   فلیس سوی فیک لا عنک رغبتی

حب ذاتی
منشاء تجلیات ایجادی را گویند که فرموده فاحبت ان اعرف فخلقت الخلق.
نظم:

و محکم حب لـم یخامره بیننا تخلـل نسخ و هـو خیر النیة

حج
طریق سلوک و سیر الی الله را گویند. رباعی لمولفه:

از دیده قدم طواف کوی تو کنم تـا حج پیادهٔ بسوی تـو کنم
احرام سر کوی تـو بستم از دل تـا قبلهٔ عـاشقی ز روی تو کـنم

حجاب
موانع را گویند که ازجانب عاشق هویدا گردد و آن بر دو قسم باشد حجاب نورانی چون علم و عمل صالح که سالک را در مقام عجب دارد و حجاب ظلمانی چون اعمال سئیه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهار نوع است:
اول حب دنیا و این اعظم حجب در طریق طلب است که حب الدنیا رأس کل خطئة و ترک الدنیا راس کل عبادة. نظم:

حب دنـیـا ذوق ایـمـانـت بـرد آرزوی و آز تـــو جانت بـــرد

دوم طول امل است
سیوم فساد عقاید
چهارم افعال و اعمال ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات و اوصاف ان الله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة. بیت:

چون حجاب آمد وجود این جایگاه راست ناید ملک ومال وحب جاه

حساب
ملاحظهٔ اعمال و افعال سالک را گویند در طریق طلب و سلوک والله سریع الحساب. بیت:

بدین صفت اکرم در حساب گاه آرند
عجب که راست بیارند کار من بحساب

حسران
حالتی انقباضی را گویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب. شعر:

وحزنی ما یعقوب بث اقله　　و کل بلا ایوب بعض بلیتی

حسن

چون باطلاق باشد حسن ذاتی وجه حق را کویند و چون مقید باشد تناسب اعضا و اجزا را کویند. نظم:

کنجی است حسن و جملهٔ عالم خراب او
سری است عشق و پردهٔ هستی حجاب او

حضور

مقام شهود وحدت را کویند. بیت:

حضوری کر همی خواهی ازو غایب مشو یکدم
متی ما تلقی من تهوی دع الدنیا و اهلها

خال

وحدت ذاتیه را خوانند که برزخ است میان احدیت جمال وجه حق و میان واحدیت تعین اما نقطهٔ سویدای دل آدم که مرکز دور فلک وجود است مجلی و مظهر این خال بود. نظم:

بران رخ نقطهٔ خالش بسیطاست　　که اصل مرکز دور محیط است
زان حال دل پر خون تباهست　　که عکس نقطه‌خال سیاهست

خانه

وجود اضافی و کون جزئی را کویند. بیت:

برو تو خانهٔ دل را فرو روب　　مهیا کن مقام و جای محبوب

خرابات

مطلق وجود و ذات بحت را کویند. بیت:

نشانی داده‌اند اندر خرابات　　که التوحید اسقاط الاضافات
خرابات از جهان بی‌مثالی است　　مقام عاشقان لا ابالی است

خراباتی

فانی مطلق را کویند که وجود اضافی او در وجودمطلق و ذات حق‌فنا یافته باشد. بیت:

خراباتی خراب‌اندر خراب است　　که در صحرای او عالم سرابست

خرقه

ظاهروجود را کویند و بدن را نامند و بر افناء رسوم بشری هم اطلاق کنند.

بیت:

در خرابات مغان کر کذر افتد بازم حاصل خرقه و سجاده روان دربازم

خشم

ظهور صفات قهری محبوب را کویند اما وقتی که مقتضی تنبیه و تربیت عاشق باشد

خط

تعین وجه حق و ظهور تجلی جمال مطلق را کویند. بیت:

اکر روی و خطش بینی تو بی‌شک بدانی وحدت و کثرت یکایک

خط سبز

عالم برزخ و دار بقا را کویند. بیت:

باغ خوبی تو از سر تازه شد خط تو چون سبزهٔ تر تازه شد

خط سیاه

تعین عالم واحدیت و جبروت را کویند که مجمع صفات سبعهٔ ذاتیه است و سرچشمهٔ آب حیات هر دو عالم صورت و معنی است. بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمهٔ حیوان طلب کن

خم

مرتبهٔ سری و لطیفه روحی را کویندو بر مرتبه احدیة الجمع هم اطلاق کنند. بیت:

صبغة الله است خم رنک هو نقشها هم رنک کردد اندرو

خمار

سالک صاحب شهود را کویند که مقارن تجلیات و جذبات بود. بیت:

در خانقهی که افتد ذکر لب میکونش

از حجرهٔ هر صوفی خمار بیرون آید

خماری

رجعت را کویند از مقام وصول و اطلاق بعالم بشریت و افتراق. بیت:

کو کریمی که ز بزم کرمش غمزدهٔ جرعهٔ در کشد و دفع خماری بکند

خم زلف

اسرار آلهی و لطایف غیبی را کویند. بیت:

ای خم زلف تو سراسر بلا هر دو لبت نیز بلا بر بلا

خمخانه

مجمع خمور تجلیات آلهی و مهبط اسرار نامتناهی را کویند و آن قلب انسانی و حقیقه لطیفه ربانی باشد. بیت:

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است

خم کو سر خود کیر که خمخانه خراب است

خمر

بر غلبهٔ عشق اطلاق کنند و بر بادهٔ تجایات که مقارن انواع ملامت و توبیخ بود هم اطلاق کنند. نظم:

آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم

اکر از خمر بهشت است وکر از بادهٔ مست

درباختن

محو کردن اعمال سابقه را از نظر اعتبار کویند. بیت:

رسم عاشق چیست جان در عشق جانان باختن

هم بیک داد نخستین کفر و ایمان باختن

درد

حالتی مُرِق را کویند که ناشی از خلوص محبت باشد و محب را تحمل آن مقدور نباشد اما حدوث آن موجب مزید توجه عاشق کردد و بدرقهٔ وصول بحریم معشوق بود اما از اختلاط قوای و سر آلهی با هم. بیت:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

دُردی

تجلی آثاری را کویند که در صور حسیه رخ نماید. بیت:

چنان هم مشرب دردی کشانم که صاف عیش را مشرب ندانم

درکاه

معارف و ادراکاتی را کویند که از قوت عقل جزوی وتصرف قوای ظاهری ناشی کردد. بیت:

کسی کوافتد از درگاه حق دور حجاب ظلمت او را بهتر از نور

درون

عالم ارواح و ملکوت را کویند. بیت:

آتشی در درون جانم زد سوزشی در میان سینه فکند

دست

صفت قدرت را کویند یدالله فوق ایدیهم. لمولفه:

افغان زدست دوست که بربود هرچه هست

تا نقد دل زساعد سیمین بضرب دست

دست وپا زدن

مراقبت و محافظت طالب را کویند جهة ضبط قانون احوال و افعال سالك درعین طلب. بیت:

مرد غرقه کشته جانی میکند دست و پا در هر کیاهی میزند

دف

طلبی راکویند که مقرون بشوق باشد. بیت:

من بخیال زاهدی کوشه نشین وطرفه آنکه

مغبچهٔ زهر طرف میزنندم بچنك و دف

دل

صفت کمال جامعیت و تمام سعت و احاطه راکویند که از جامعیت صفات وجودی ظاهر شده باشد و بآن جهة حامل ودایع تجلیات جمال وجلال تواند شدلا یسغی ارضی و لاسمائی ولکن یسعی قلب عبدی. نظم:

زهی ساکن شده درخانه دل کرفته سربسر کاشانهٔ دل

خراباتیست بیرون از دوعالم مدام آنجا بود میخانهٔ دل

دلبر

صفت قابضی راکویند بسبب ظهورحکم محبت و حضور معنی مودت در دل محب. بیت:

دلبری دارم که دلدار منست این جهان و آن جهان یارمنست

دلداری

صفت باسطی حضرت حق راکویند بسبب تابش لوامع محبت و فروغ نارشوق و مودت در دل عاشق بنوعی که تعین عاشقی ذره‌سان در آفتاب

جمال معشوقی متلاشی کردد و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود. بیت:

دلم خون کرد دلدارم عجب دلداریء دارد
بصد غم میکند خوارم چه خوش غمخواریء دارد

دلکشائی

مقام جمعیت را کویند و آن کمال سعت و احاطه دل است بر جمیع مراتب تجلیات بر وجهی که وحدت قادح کثرت و کثرت ساتر وحدت نباشد. بیت:

مقام دلکشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است

دندان

صفت ادراک را کویند که منشاء ظهور اسرار کلامی باشد. لمولفه:

سین که در یاسین بآن باشد خطاب هست دندان نبی مستطاب

دوستی

سبق محبت آلهیه را کویند در ازل آزال. بیت:

یحبهم و یحبونه چنین فرمود که انعقاد محبت زجانب ما بود

دهان

صفت متکلمی را کویند بر وجهی که تقدیس و تنزیه از فهم و وهم انسانی پدید آید و چون بکوچکی و ذره و نقطه تعبیر کنند دقایق و اسرار کلام مراد باشد که مقید بطریق تشبیه بود. بیت:

ای خدا بخشائی ما را آن مقام کاندرو بی حرف می‌روید کلام

دی

حال و مقام کذشته را کویند در طریق سلوک. بیت:

دی از درم در آمد و بس شرمسار شد
از عهدهای سست و سخنهای سخت خویش

دیده

اطلاع معشوق را کویند برجمیع حالات عاشق از هر چه مقتضی خیرست و شر وسودی بنفع و ضر. بیت:

دیده فردا برمن ارخصمی کند برحق بود
زانکه مسکین بهرمن بسیار شب بیدار بود

دیر
عالم ناسوت و هیکل انسانی را کویند. بیت:
اندرین دیر کهنهٔ دنیا — می‌پرسی چو من نشد پیدا

دین
اعتقادی را کویند که در مقام تفرقه سر برزده باشد. بیت:
کفر کافر را و دین دیندار را — ذرهٔ دردی دل عطار را

دیوانکی
غلیان و غلبهٔ قهرمان عشق را کویند در کشور دل عاشق بر حاکم عقل که باعث توجه بود بعا [لم...]. بیت:
زان خرد جاهل همی‌باید شدن — دست در دیوانکی باید زدن

ذقن
محل امعان نظر در ملاحظهٔ تجلیات آلهی را کویند و بیشتر این نوع تجلی از قسم آثاری بود

ذکر
حضور مذکور حقیقی راکویند نزد ذاکر بحق و این ذکر را نزد محققان مراتب است:
اول حضور مذکورست در ظاهرلسان و ارکان ذاکر اما بمطاوعت و متابعت چنان بر خلاف غافل دلان مانسوا الله فانساهم انفسهم این ذکر جهر کویند. لمولفه:
ای که ذکرت در دهانم کرده کارشکری
برزبانم نام‌توچون قطره بر برک طری
دوم مرتبه ذکر حضور مذکور است با وجود نسیان ذاکروجود خود را از صحیفه اعتبار کان‌لم‌یکن شیاً مذکوراً و درین مرتبه ذکر خفی باشد اما بلسان حال ذکر کوید. شعر:
الله یعلم انی‌لست اذکره — وکیف اذکر من‌لست انساه
و سیوم ذکرمذکورآنکه حضورمذکوروغیبت ذاکر باهم باشد که باسم و رسم نسیا مسیا باشد هر آینه ذکر عبارت از تحقق ذاکر اعتباری باشد بوجود حقیقی مذکور و بحسب وعدهٔ اذکرونی اذکرکم در عوض

بیخودی عاشق بیاد معشوق خلعت ذکر و یادآوری عاشق را خود بخود فرماید. لمولفه:

کجا کردم من از یادش فراموش   که در هجران بود یارم درآغوش

ذلیل

بندهٔ اسیر و سالکی کرفتار بتسویلات نفس اماره را کویند.

فلو عز فیها الذل مالذلی‌الهوی   ولم یک لولاالحب فی‌الذل عزتی

ذوق

اول درجه شهود و ظهور حق است نزد سالک در حالت لمعان بوارق محبت و این شهود بحسب قابلیت شاهد و مذاق و مشرب او متفاوت المراتب است هرچند مذاق از آلایش مرارت اخلاط فاسده صافی‌تر باشد ادراک مشهود حلاوت وصل را و شهد شهود را اصفی و احلی نماید عرف من عرف و من لم‌یذق لم یعرف. بیت:

ذوق چنان ندارد بی‌دوست زندکانی
بی‌دوست زندکانی ذوقی چنان ندارد

راحت

آزادی دل را کویند از بندکی نفس و شهوات او. شعر:

راحت‌ارخواهی‌بیا بادرداوهمرازشو   دولت‌ارجوئی‌برو باعشق اوبنازشو

راز

مسامرات آلهیه را کویند که جهت سر سریان وحدة ذاتیه باشد و در مظهری از مظاهر کونی بزمانی و عنوانی ظاهر کردد. بیت:

چون ترا از غیب‌جسمی‌باز شد   باتو ذرات جهان همراز شد

راه

مراتب تنزلات را کویند درقوس ترقی. بیت:

ره دور و درازست این رها کن   چو موسی یک‌زمان ترک عصا کن

راهب

هارب را نامند که از باطل بحق و ازکثرت بوحدت درکریزد. شعر:

حنیفی شو زهر قید مذاهب   درآ در دین حق مانند راهب

راهرو

سالکی را کویند که در بادیه سیر الی الله هنوز طریقه سفر او بمنزل

مطلوب نرسیده باشد. بیت:

تو آکه باش و ره میرو میان رهروان ره
که هست اعلی‌ترازاعلی مقام قرب اوادنی

راهنمای

عارفان بالله و واصلان و موصلان درگاه را کویند متوجه تکمیل نفوس ناقصه شوند. بیت:

برو ناصح مده پندم که با کس نیست پیوندم
که جز پیر مغان نبود درین ره راهبر ما را

رب الارباب

حقیقة الحقایق و تجلی اول را کویند که مبداء جمیع تعینات عالم امکان آنست

ربوبیت

پروردن حق را کویند اعیان ثابته و حقایق آلهیه را بانوار معارف آلهی و بآب زلالی از عین الحیوة عوارف نامتناهی که موجب ظهور آن اعیان شده بوجود اضافی

رخ و رخسار

مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را کویند. بیت:

رخ اینجا مظهرحسن خدائی است مراد از خط حجاب کبریائی است

رخت

تعلقات اعمال و افعال قوی را کویند که بر منهج تقید دل باشد و سالك عارف در اسقاط آن کوشد. بیت:

حالیا مصلحت وقت دران می‌بینم
که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

رخش

نفس ناطقه را کویند که مجلای دقایق حسن و جمال شده باشد. بیت:

کهی بر رخش حسن او شهسوارست کهی با تیغ نطق آبدارست

رسوائی

ربودکی دل را کویند نزد ظهور تجلی بر وجهی که عارف از ضبط احوال ظاهری خود زاهل ماند. بیت:

ایمنی بگذار و جای خوف باش   بگذر از ناموس و رسوا باش فاش

رکوه

دلیلی را گویند که مرکب باشد از مقدمات عقلی و نقلی. شعر:

عصا و رکوه و تسبیح و مسواک   گرو کردم بدردی جمله را پاک

رمز

ظهور اسرار آلهی را گویند درطور بواسطه عبادات نفسی و اشارات عقلی باشد. بیت:

حوران خلد را به پشیزی نمیخریم   تا از صفات حسن تو رمزی شنیده‌ایم

رنج

ریاضت نفس ومخالفت دل را گویند با نفس که در اجرای احکام طبیعت نماید و بهوا و هوس خود عمل کند. بیت:

رنج بردم روز و شب عمر دراز   تا بصد زاری دری کردند باز

رندی

درباختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را گویند در خرابات دل جهت طلب شراب شهود. بیت:

زشیخی و مریدی گشته بیزار   گرفته دامن رندان خمار

روح و ریحان

تجلیات و جنات آثاری و افعالی را گویند چنانچه جنت نعیم بتجلیات صفاتی اشارت بود فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم

روز

تجلیات جمالی وتعینات کونیه را گویند. بیت:

چه‌میگوئی که هست این نکته باریک   شب روشن میان روز تاریک

روزه

قطع توجهات و امساک التفات را گویند از هر چه غیر حق باشد خواه طاعت باشد و خواه عصیان و خواه لذت باشد و خواه الم. لمولفه:

ای روی توعید و رو بروی تو نماز   پرهیز زجز تو روزه وین لفظ مجاز

زاری

انتباه دل را گویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی و عدم فوز بر وجدان حالی. بیت:

درمسجد ومیخانه هرجا که روم بینم　　ازدرد تو زاریها وزشوق تو افغانها

زبان

مطلق امررا گویند و چون زبان شیرین گویند امری باشد که موافق تقدیر باشد چنانچه زبان تلخ امری است که مخالف تقدیر باشد و زبان چرب امری را گویند که موافق طبع باشد. بیت:

ای‌شمع که‌ما رابسخن‌شیفته کردی　　پروانهٔ خود را مکش‌از چرب زبانی

زجاجه

دلی را گویند که ازکدورات ملکات ردیه و هیات صفات ذمیمه صفا و جلایافته باشد و درو استعداد اقتباس انوار معارف آلهی ازآفتاب تجلی پدید آمده باشد که آن نه از شرق عالم ارواح باشد و نه از غرب عالم اشباح

زر

صفت صدق و اخلاص را گویند. نظم:

زآتش زر خالص برفروزد　　چو غشی نبود اندر وی چه‌سوزد

زرد روئی

صفت سلوک را گویند. بیت:

رخسارهٔسرخت را بر زردی رویم نه　　تا هردو کلی کردیم رعناوچه رعنائی

زکوة

تزکیه نفس و طهارت دل را گویند نظر بر فضول اعمال و التفات بغیر حق ازعلوم و رسوم. بیت. لمولفه:

بود سرمایه‌ام عشق و بحال خویش دلشادم
متاع دنیی وعقبی زکوة مال خود دادم

زلف

صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود. بیت:

خواهی که برقص آید ذرات جهان با تو
در رقص برافشانی آن زلف چلیپا را

زمستان

صفت‌جمود وخمودطبع وافسردگی‌دل را گویند درطریقهٔ طلب مقصود. لمولفه:

مجو هوشی ز مستان در زمستان　　مخواه افسردگی از می‌پرستان

زنار

علامت اطاعت و مطاوعت نفس را کویند درسلوک و خدمت نزد اهل ریاضت. بیت:

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زنار

زنخ

مقام لذت را کویند که مشاهدهٔ جمال باشد. بیت:

ملاحتی که ترا درچه زنخدانست بکنه آن نرسد صدهزار فکر عمیق

زندکی

اتصاف بعلوم و معارف آلهی را کویند که در معارج عروج دل رابآن حیاتی پیدا شود و از سوت جهالت وغفلت عالم طبیعت دورکردد او من کان میتا فاحیناه و جعلناه نورا یمشی به‌فی‌الناس. بیت:

دل چراغیست که نور ازرخ دلبر کیرد
ور بمیرد بغمش زندکی از سر کیرد

زندهٔ جاوید

باقی بحق را کویند من قتلته فانا دیته. بیت. لمولفه:

عاشق ازکشتن نباشد هولناک زندهٔ جاوید را قتلش چباک

زهد

اعراض را کویند از زیادتی و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود برقدر حاجت. نظم:

بی‌همه زهد مسلم میخرند هیچ بر درکاه او هم میخرند

زیارت

وصول دل را کویند بعالم ربوبیت و کشور قدس الوهیهٔ. بیت:

عیبم بپوش زنهار ای‌خرقهٔ می‌آلود کان‌پاک‌پاک‌دامن بهرزیارت‌آمد

الزیت

نور استعداد اصلیست بقوة الفکریة

زیتون

هی‌النفس المستعدة للاشتغال بنورالقدس لقوة الفکریة

زیتونه

طور سری بود که تجلی آنجا سبب ظهور معارف حقیقی وتحقق نشأت آلهی

کردد شجرهٔ طیبهٔ دل درین مقام بضیا و نور قوت قدسیه و بروغن زیتونهٔ عین‌الیقین استناره یابد با وجود آنک نه از شرق عالم عقل باشد ونه از غرب کشور حس و جسم چنانچه روغن زیتونه دل عارف از کمال متابعت شجرهٔ طیبهٔ نبوت فروغ می‌یابد بی‌آنک آرایش قوای قدسیه نبی باو شعاعی متعلق کردد یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار نورعلی نور الحاصل زیتونه بقوت ولایت اشارت باشد یعنی صفت ولایت در نبی وولی بجائی انجامد که ولی از نبی و نبی از ملک مقرب مستغنی شود لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل بلکه نبی از حیثیت نبوت که مقتضای حکم کثرتست بوجهی بولی محتاج شود بلکه بصحبت اولیا مامور و مجبور کردد و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ولا تقد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا و حکایت حضرت موسی و حضرت علیه‌السلام در کتب اخبار مذکورست و استنارهٔ شجرهٔ و اولی المن مشهورست. شعر:

وزیتونة الفکر الصحیح اصولها مبارکة اوراقها الصدق والقدس
فروحی زیتی و الخیال زجاجتی وعقلی مصباحی و مشکوة الحس

ساربان

دلیل و رهنمای حق را کویند خواه مظاهر نبوت باشند خواه ولایت. بیت:

درین ره انبیا چون ساربان‌اند دلیل و رهنمای کاربانند

ساغر

عشقی را کویند که بحد محبت ذاتیه رسیده باشد و مستی عاشق بجائی انجامیده که تعین عاشقی ظاهرا نمانده باشد و در عین معشوقی ظهور کرده باز معشوق بکسوت عاشقی ظاهر شود وهم خود ساقی کردد. نظم:

کر ازین می بچشد چاشنی زاهد شهر در خرابات مغان آید و ساغر کیرد

ساق

دو قوس ظاهر و باطن وجود را کویند که در مقام احدیت الجمع با هم منطبق بودند و چون از ان مرتبه منزل شده قوس ظاهر از انطباق منصرف شده و چون روی ببطون آورده و باز باحدیت جمعیت خود راجع کردد دیکر میل بالتقات و انطباق نهد و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق

ساقی

مبداء فیاض را کویند که همکی ذرات وجود را از بادهٔ هستی اضافی سر-خوش نموده. بیت:

ساقیا برخاک ما چون جر عها می‌ریختی
کر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی

سبزه

صفای روحانیت را کویند که از عین‌الحیوة معارف آلاهی در طور حفی پیدا شود. نظم:

هرچه تفسیر کیف یحی الارض خواند بلبل بخط سبزه درست

سبزه‌زار

مجلای تجلیات آلهی را کویند که در طورسری بصوراعیان آثاری مشهود کردد و بر خطوط تجلیات کلامی که کاهی در مرتبهٔ سری بصور کلمات نفسی باعتبارات حسی در نشاهٔ شجرهٔ انسانی‌هویدا کردد هم اطلاق نمایند من‌الشجرة ان یاموسی انی انا الله رب رب العالمین و کاهی دیکر در مرتبهٔ حفی بصور کلمات معنوی و اشارات عقلی تجلی نماید بر ان هم اطلاق نمایند و در حقیقت آب حیات تمام کاینات ازچشمه‌سار خضر این کونه خطوط و کلامات جریان یافته است. بیت:

خط آمد سبزه‌زار عالم جان از آن کردند نامش آب حیوان

سبزی

کمال مطلق را کویند خواه صوری بود خواه معنوی

سبو

عشقی را کویند که چون بمرتبه قوت رسد در میکده احدیت جمعیه حکم محبهٔ ذاتیه غالب شود و تعین عاشقی را درهم شکند و در حال جمعیت کیری که در خراباب عاشقی معشوق باشد تعین عاشقی ومعشوقی بیک نحو ملاحظه نماید. بیت:

در میکده میکشم سبوی باشد که بیابم از تو بوی

سجاده

مقام توجه نفس و دلرا کویند که در طور نفسی و قلبی از اعمال صالحه و اخلاق مرضیه مقرر و معین کشته باشد. بیت. لمولفه:

عارفان سجاده بر آب افکنند　　کوه را از جای با همت کنند

سخن

اشارت و تنبیه آلهی را خوانند و چون بشیرینی وصف آن کنند عبارت از وحی و الهام باشد که بانبیاء و اولیاء آید و چون وصف آن سخن بدر مکنون کنند کنایه از اعلام و اشارات آلهی باشد که در صورت محسوسات ظاهر شود. بیت:

سخنهای ترا در می‌توان کفت　　زهر لفظ تو دری می‌توان سفت

سر

امر غیبی را کویند که از نظر عقل غایب بود. بیت:

کسی این سر شناسد کو کذر کرد　　ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

سردی

برداليقين را که در نهایت بحسب ظهور رسد و بر افسرد کی که از غلبهٔ شهوات و ظهور احکام طبیعت بشریت ناشی شده باشد هم اطلاق نمایند و مذمت بآن کنند. بیت:

بخورسی وارهان خود را ز سردی (هستی-نسخهٔ خطی)

که بد مستی بهست از نیک مردی

سر زلف

چون زلف اشارت بتجليات جلالی بود و کنایت از تعینات حالی و قالی هر آینه سر زلف که نهایت امتداد طول زلفست نهایت تعینات و غایت تنزلات خواهد بود و آن مرتبهٔ انسان باشد. بیت:

ز قدش راستی کفتم سخن دوش　　سر زلفش مرا کفتا فروپوش

سرکشی

مخالفت ارادت سالک را کویند از غلبهٔ حکم امکانیت ظاهر شود اوامر و نواهی آلهی را. بیت:

عنان توسن سرکش بلنداز ان دارد　　که دست عاشق بیدل بآن عنان نرسد

سفیدی

یک رنکی عالم وحدت را کویند فاما در مرتبهٔ روحی که صفای کامل حاصل شود حقیقة وحدت باین رنک نماید

سلام

رحمت و رأفت آلهی را کویند در بارهٔ سالک. بیت:

قاصدمنزل سلمی که سلامت بادا چه شود کر بسلامی دل‌ماشاد کند

سلطانی

اجرای احکام اعمال و احوال را کویند بر عاشق که برحسب ارادت آلهی باشد در عرصهٔ وفضاء قضا بروفق اوامر که درموطن قدرمقدر است. شعر:

اکرت سلطنت فقر ببخشند ای‌دل کمترین‌ملک تواز ماه‌بود تاماهی

سماع

ظهورووجدان‌حالات‌معنی‌را کویند بروجهی که مستلزم‌بود فقدان قوت ضبط و تمیز احوال ظاهر را و دل را منصرف سازد بعالم وحدت و از مزاحمت تعلق وتوجه نفس بیکدیکر دوحرکت دوری حاصل شود که بصورت رقص بظهور رسد. بیت:

چه‌سبک روح که درجانش اثر کرد سماع

جانش از عالم تن عالم دیکر کیرد

سنبل

چون معبر بزلف است در باب زمبین شده است. نظم:

بوی سنبل زدم باد صبا می‌آمد خوش‌دلم هرچه ازان‌یاربمامی‌آید

سواد الوجه

فنا فی الله راکویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن‌تحقیقی عارف را روی نماید که اذا تم الفقر فهو الله از ان کنایت است در ان حالت کمال فقر این سواد الوجه روی دهد. بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش

سودا

جذبهٔ آلهی راکویند که عاقبتش بانجذاب تمام و انسلاب عام مودی کردد. بیت:

درسویدای‌دل‌هرکس که این‌سودا نشست

عاقبت جان ودلش روزی درین سودا رود

سیاهی

تعین علمی وعالم امکان راکویند که اول مراتب تجلیات و مبداء

ظهور تعینات است. بیت:

سیاهی چون بدانی نور ذاتست بتاریکی درون اب حیاتست

سیل

غلبه احوال و غلوی اشواق راکویند که عارف را در مقام قبض یا بسط روی نماید. بیت:

ما چو دادیم دل و دیده بطوفان بلا کو بیا سیل غم و خانه زبنیاد ببر

سیمرغ

حضرت رب الارباب و مسبب الاسباب رابا این نام مخصوص دارند. نظم:

پیش سیمرغ انکسی الکسیر ساخت کو زبان جمله مرغان را شناخت

سیه‌روئی

صفت احتیاج امکانی را کویند. بیت:

سیه‌روئی زممکن در دو عالم جدا هرکز نشد والله اعلم

شاهد

ظهور جمال مطلق را نامند در مراتب اعیان تنزلات و مظاهر تجلیات. بیت:

شراب وشمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل زشاهد بازی آخر

شب

عالم امکان و مراتب اکوان راکویند و بر عالم جبروت بخصوصه هم اطلاق نمایند و بر عماء مطلق نیز کویند. بیت:

شبست و بادیهٔ دور و من چنین کمره مکر سعادتی از غیب رهنمون آید

شب روشن

بدانکه دریک از وحدت و کثرت دو اعتبارست وحدترا باعتبار آنکه نفس ظهور و نور است روز خوانند و باعتبار آنکه جمیع کثرات در و مخفی و مستر کردد شب کویند و کثرات را باعتبار آنکه ساتر نور وحدت آید شب نامند و باعتبار آنکه مجلای ظهور نور و مجلای وحدت آید روز شناسند پس هریک از وحدت و کثرت باعتباری روز تاریک باشند که کفته‌اند. مصراع:

شب روشن میان روز تاریک

شب یلدا

بر نور سیاه که نور ذاتست و نور عالم جبورت است اطلاق نمایند. بیت:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است
یارب این تاثیر دولت در کدامین کوکب است

شبانگاه

ملکه شدن احوال معنوی را گویند بر وجهی که مقتضی و مفضی بود باستتار صور کثرت

شتر

کنایت از نفس مطمئنه است و آنرا بدنه هم گویند

الشجرة الانسان الکامل

مدبر هیکل الجسم الکلی فانه جامع الحقائق منتشر الدقائق الی کل شی فهو شجرة و سطیه لا شرقیه و جنوبیه و لا غربیه امکانیه بل الدایر بین الامرین المذکورین اصلها ثابت فی الارض السفلی و فرعها فی السماء العلوی ابعاضها الجسمیه عروقها و حقایق الروحانیه فروعها و التجلی الذات المخصوص باحدیه جمیع حقیقها النتایج فیها سرّ انی انا الله رب العالمین ثمرتها تعریفات

شر

عدم مطلق را گویند.

شراب

گاهی بر ذوق اطلاق نمایند. شعر:

شراب و شمع باشد ذوق عرفان ببین شاهد که از کس نیست عرفان

و گاهی دیگر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالک بود. بیت:

شرابی را طلب بی‌ساغر و جام شراب باده خوار و ساقی آشام

لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد چنانچه می تجلی مخصوص مجذوب سالک و لهذا آنرا بر آتش محبت و بر صفوت عشق عالم‌افروز هم اطلاق نمایند چنانچه فرموده. شعر:

زشاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد

و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصا مرایای صور اعیان ثابته که جام گیتی‌نماست هم اطلاق نمایند. بیت:

شراب و شمع جام نور اسراست ولی شاهد همه آیات کبراست
و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند. نظم:
شرابی خور که جاش حسن یارست پیاله چشم مست باده خوارست

شرابخانه
وجود مطلق را گویند. بیت:
شرابخانه بهشت است و یار حور منست
بهشت و حور طلب کرد از قصور منست

شست و شوی
تزکیه نفس وتصفیه دلرا گویند از آلایش اخلاق ذمیمه و رذایل صفات بشری

شقاوت
راندن ازلی را و رد باب را گویند که بحسب عین ثابته باشد

شکر
صرف کردن بنده را گویند تمام قوی و اعضا و جملگی جوارح وجزاء خود را بمقتضای کمال وجودی خود در مرتبهٔ خلقت هر کدام چنانچه دلرا بمحبت و شوق مطلوب و دیده را بمطالعه حسن وجمال محبوب و زبانرا بذکر کلام مرغوب و برین قیاس وشکر کامل آنکه شاکر وجود خود و هرچه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالك داندو دارد. نظم:
از دست و زبان که برآید کز عهدهٔ شکرش بدر آید

شکل
ظهور وجود مطلق را گویند در مظاهر اعیان کونی و هیات مواد جسمانی

شمایل
تجلیات جمالی را گویند در مجلای وحدت اعتدالی مزاج که در اشخاص نسانی. نظم:
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمایلها لا من شمولی نشوتی

شمع
عرفان دل را گویند باحوال تجلیات آثاری و اسرار ولوازم آن برشجرهٔ بدن

هم اطلاق نمایند. بیت:

پروانهٔ راحت بده‌ای شمع که امشب   ازآتش دل پیش توچون شمع کدازم

شوخی

تجلیات وجودی را کویند در مظاهر حسی. نظم:

بشوخی جان دمد درآب و درخاک   بدم دادن زند آتش در افلاک

شوق

انزعاج و حرکت دل را کویند بجانب معشوق اما بعد از وصول بمطلوب نشاة شوق زایل شود بخلاف عشق و درد که در وصل بیفزاید و بهر کرشمهٔ در حین وصال محبت و عشق ازدیاد پذیرد و لهذا شوق را در ایام فراق استعمال نمایند و عشق در هر دم باقتضای فنای عاشق در معشوق تقاضای حضوری دیکر نمایند. بیت:

شوق المحب دموع العین یبدیه   وحبه فی سواد القلب یخفیه

شیوه

جذبهٔ آلهی را کویند در هر حال که باشد لیکن آن جذبه دایمی نباشد

صبح

ظهور تباشیر جمال حقیقی را کویند از افق عالم غیب که ظلمت تعینات را از صفحهٔ دل عاشق بزداید. بیت:

توصبحی و من شمع خلوت سحرم

تبسمی کن وجان بین که چون همی‌سپرم

صبر

سکینه دل را کویند برمقاسات و متاعب که طالب را در طریق سلوک پیش آید برضای خاطر. بیت:

صبری کنیم تا ستم او چه میکند   با این دل شکسته غم او چه میکند

صبوحی

محامله و مکالمه را بهنکام تجلی مطلوب کویند. بیت:

بصفای دل رندان صبوحی زدکان   بس در بسته بمفتاح دعا بکشایند

صحو

اظهار احوال دل و اسراررا کویند در حالت بیداری

صدف

صورت کثرات اسما و صفات وجودی را گویند. بیت:

صدف بشکن برون کن درشهوار   بیفکن پوست مغز نغز بردار

صراحی

مواقف و مقامات سالک را نامند که رفقا راه حق بمرتبه مرتبه دران بحسب اقتضا عین ثابتهٔ خود مانده‌اند. نظم:

درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است
صراحی می‌ناب و سفینهٔ غزل است

صعلوک

سالک مجذوب را گویند که تارک دنیا باشد. بیت:

دربیابانی که صعلوکان راه   در رکاب آرند پای آنجایگاه

صفا

پاکی دل را گویند از ریاضات. بیت:

از در اهل صفا روی مگردان ای دل
هرکه دورست از این در بخدا نزدیکست

صفت

ظهور ذات را گویند در هر مرتبهٔ از وجود که باشد اما هم بمقتضای شؤنات ذاتیه بود. بیت:

ای پرتو جمال تو مرآت کاینات   وی جنبش صفات تو از مقتضای ذات

صلح

فناء ارادت عاشق را گویند در مراد معشوق. بیت:

چو مار بر سر صلح است و عذر میخواهد   توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

صورت

نسب و اضافات اشخاص وجودی را گویند که از هیئت جمعیه آن معنی مطلق و ذات وحدت مشاهده کردد. بیت:

که جهان صورتست و معنی دوست   ور بمعنی نظر کنی همه اوست

ضلالت

گمراهی دل را گویند در بادیهٔ هوی و هوس و بوادی پر هیمان نفس پر دنس بی‌آنکه هادی و رفیقی در طریق مطلوب باشد

طاق‌ابرو
اهمال و امهال کردن سالک بود در رفع سقوط او از درجات عالم قدس ومقامات انس بسبب تقصیراتی که آن حجاب او شده باشد. بیت:
طاق ابروی ترا یارب چه نیکو بسته‌اند
طاق باشد درجهان طاقی که از موبسته‌اند

طامات
کلماتی گویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند بگویند و بلباس بزرگی خود را می‌پوشانند

طامّات
جمع طامه ازطم است بمعنی پوشانیدن وبالای چیزی شدن وچاه انباشتن‌و طامات بمعنی زرق و تلبیس راهم گویند و طامات بتخفیف میم از جهت کثرت استعمال ذکرافعال و اعمالیست که بتزویر و ریا کنندازجهت تلبیس و تدلیس ورا شایند لاقبایح و دمایم نفس تا خلق را فریب دهد(کنزاللغة)

طرب
وصول را گویند بمقام انس و حالات قدس. بیت:
وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طناز را
ساقی بیار آن جام می‌مطرب بساز آن ساز را

طلاق
دوری دل را گویند از محبت دنیا وغیوبت گیری بالذات طبیعت و هوی. لمولفه:
از پیرزن دهر فراقم اولی وز مهر و نکاح او طلاقم اولی

طلب
جستن حق را گویند بطریقه عبودیت. نظم:
این‌طلب مفتاح مطلوبات تست وین سپاه نصرت وآیات تست
جهدکن تا این طلب افزون شود تا دلت زین حبس‌تن بیرون شود

طنز
منع کردن غیر است درمقام استحقاق قرب بمطلوب. لمولفه:

بت ترسابچـه کردست غارت دین و ایمانم
بدکیشی زند طنزم که پندارد مسلمانم

طور

جمعیت خاطر و توجه همت‌سالک را کویند. بیت:

چورسی بطور همت ارنـی مکوی و بکذر
کـه سوال تـو نیرزد بجواب لن ترانی

طهارت

پاکی صفحهٔ دل را کویند از آلایش اغیار. بیت:

طهارت ارنـه بخون جکر کند عـاشق
به پیش مفتی عشقش درست نیست نماز

طیلسان

طمس صفت فنا و حفا را کویند که از مرتبهٔ خلق باشد. بیت:

خرقهٔ کم کاستی در بـر فکـن طیلسان لـم‌یکـن بـرسر فکـن

طینت

اصل جبلت سالک را کویند در طریق ترقیات و طی مدارج احوال و مقامات. بیت. لمولفه:

طینـت دل بعشق مفـطـورست جـان بـی‌شوق مـرد مخمورست

ظلم

درکذشتن انسانرا کویند از مرتبهٔ اعتدال و استقامت فطری خود بطرف افراط یا تفریط اما طرف افراطش آنکه چون در حین تحقق بمظهریت وکلیت که او را بعد از فنا فی‌الله حاصل‌شده باشد و مرتبهٔ بقا بالله حاصل کردد البته نوعی عدول است از مرتبهٔ فناء حقیقی و این خروج و عدول از استقامت برنک ظلم نماید و اما طرف تفریطش آنکه در جانب تقید بقیود تعینات جمیع کائنات از مجردات و مادیات او را بنهایت انجامیده و درظلیت از جمیع مرکبات اغلظ افتاده و لهذا حمل تکالیف غیر متحمل نموده‌که انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان‌یحملنها و اشفقن منها و حملناها الانسان انه کان ظلوما جهولا هر آینه این طرف جهت عدول از اعتدال ظلم نمود

عارف
باقی بالله را کویند. شعر:
میکفت دربیابان رند دهل دریده عارف خدا ندارد کو نیست آفریده
عالم
صورت کثرات را کویند
عبادت
اجتهاد و انقیاد سالک را کویند درطلب درجات جنات و این خاصیت ابرارست
عبودت
طلب خلاصی است از غیر حق در توجه دل و خاطر و این ازخواص اهل الله و فقر ایات الله است
عبودیت
طلب خلاص را کویند از آتش دوزخ و این کار زهادست
عرفات
عالم‌واحدیت را کویند که ناظر بجنت وحدت و جحیم امکانست. شعر:
عرفات عشق بازان سر کوی یار باشد
بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد
عشرت
لذت انس را کویند که‌عارف را با محبوب خود باشد
عشق
بر باطن و حقیقت عقل اطلاق نمایند. بدانکه روح را دو اعتبارست: یکی توجه او بعالم وحدت و کشور قدس روح را باین اعتبار عشق خوانند کاهی عشق را بر نفس توجه و انجذاب روح بجانب وحدت هم اطلاق کنند و اعتبار ثانی آنست که روح چون متوجه عالم کثرت کردد جهت بسط علم بر کثرات درین اعتبار هم دو نوع صورت تعلق معبرست:
یکی آنکه ادراک حقایق کلیه و معانی مجرده قدسیه نماید باین اعتبار عقل معاد کویند.
دوم آنکه مدرک احوال جزیات و اعمال حسات و مادیات‌باشد باین اعتبار آن را عقل معاش و عقل جزوی کویند این نوع عقل را باعشق

تباین و تضادست. بیت:

عشق چون در سینهٔ منزل گرفت　　جان آنکس را ز هستی‌دل گرفت
عشق جانان آتش است وعقل دود　　عشق چون آید گریزد عقل زود

عشوه

تجلیات جمالی را گویند که در مظاهر و صور آثار باظهار رسد. نظم:

بغمزهٔ چشم او دل می‌رباید　　بعشوه لعل او جان می‌افزاید

عصا

دلیل و مقدمات نظری را گویند

علف

شهوات نفسانی و مشتهیات در غایت طبیعت حیوانی باشد. بیت:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد
پاروهش دراز باد آن حیوان خوش علف

عنقا

وجود مطلق یا مطلق وجود را گویند و این همان سیمرغ است که شرح آن گذشت حاصل آنکه عنقا بر هر مرتبهٔ کلیه غیبیه که نسبت بمادون خود اصل و حقیقت باشد اطلاق نمایند و کوه قاف برین تقدیر ادنی باشد و عالم صورت باشد که سیمرغ معنی دران جای منزوی است و آن سی در عقد عشرات سه وحدت جمعی باشد که در مرتبهٔ احدیت و واحدیت و ملکوت اعتبار کرده شده و می‌شاید که سیمرغ بقا بالله باشد و کوه قاف فناء ذاتی و خلاء اصلی آشیانه. بیت:

عنقاشکار کس نشود دام بازچین　　کاینجا همیشه باد بدستیست دام را

عَوْد

برگشتن سالک است ازعالم تفرقه بعالم جمعیت

عُود

عشق تمام و کمال شوق و غرام را گویند در طور روحی. نظم:

ساقی بیار باده و بنواز عودرا　　یکدم بلند کن نغمات سرود را

عار

مرات عالم‌مثال را گویند که حقیقت اعمال وصور احوال بآن آینه ظاهرمیشود

عیاری

جاسوسی قلوب را گویند

عید

مقام جمیت و اخاطهٔ کلیه را گویند و عیدین مقام جمع‌الجمع را دانند اعنی جمعیت وحدت با کثرت و وجوب و امکان

عیش

دوام حضور دل را گویند بمطالعهٔ جمال مطلوب بی‌مزاحمت افکار و خواطر متفرقه. نظم:

عیشم بکام است زان لعل دلخواه کارم بکام است الحمدلله

غارت

جذبهٔ آلهی را گویند بی‌تقدم سلوک بوجهی که سالک مقهور و مجبور بود بوصول مطلوب. بیت:

مکن عیب ار بنالد جان چونقدتن همه بردی

کسی کش خانه غارت کشت بی‌فریاد کی ماند

غالیه

نسیم عنایت آلهی را گویند که ازمهب عموم رحمت و شمول رافت بمشام مشتاقان لقا رسد. بیت:

غالیه بوشده صبا دامن پاکت از چه‌رو

خاک بنفشه‌زار را مشک ختن نمیکند

غبار

حجابی را گویند از آرزوی نفس و مقتضیات هوا و هوس که پیش راه سالک آید. بیت:

تا بر دلش از غصه غباری ننشیند

ای سیل سرشک از عقب‌نامه روان باش

غبغب

لذات علمی را گویند در صورت مشاهدات. بیت:

کشتهٔ چاه زنخدان توم کز هر طرف

صد هزاران گردن جان زیر طوق غبغب است

غرب
عالم اجساد و بدن ملکی را کویند که محل اختفاء آفتاب روح قدسی است در ظلمت زمین طبیعت

غربت
دور افتادن دل و جانرا کویند از حریم منزل جانان و مفارقت از عالم قدس و انس کرفتن بمشتهیات نفس. شعر:
ای دلیل دل کم کشته خدارامددی که غریب ارنبرد پی بدلالت برود

غرقه
سالکی را کویند که ازطغیان طوفان افسرد کی که از چاه طبیعت برآمده و عرصه وجود را کرفته باشد و بمهلکه و اضطراب فتاده. بیت:
چند کویم چون وجودت غرقه ماند غرقه را فریاد نتواند رهاند

غسل
طهارت نشاة جامعیهٔ دل را کویند از خبایث جسدی و ظلمات کدورات نفسانی بآب چشمهٔ حیوان معرفت و شهود و بغوطه خوردن در دریای امواج محبت و لجهٔ بحر وجود که جنایت دل از مباشرت بازدواج طبیعت زایل شود و نجاست ظاهری روح از ملامسه و محاورت ادناس و ارجاس بمقتضای شهوت ظاهر کردد تا شایسته طواف کعبه لقا و لایق اعتکاف در مسجد اقصای دل و جان قدسی التقا تواند شد. لمولفه:
ای دیده چوعزم کوی دلدار کنی از اشک تو غسل نقش اغیار کنی
آلوده بطرف کعبه ای دیده مرو پاکیزه زاشک عزم دیدار کنی

غم
اهتمام تمام عاشق را درطلب حضور و مراصلت معشوق تا که مؤانست او در فراق نهان غم باشد که مذکور محبوب است. لمولفه:
زتنهائی بجان آمدم دل اندوه پروردم
اکرنه همدمی کردی غم او من چه می کردم

غمخواری
صفت رحمی را کویند که مخصوص ارباب سعادت معنوی و اهل دولت اخروی راست. بیت:

پیوند عمر بسته بموئی است هوش دار

غمخوار خویش باش غم روزگار چیست

غمزه

تجلی صوری را گویند که سالک را فانی گرداند و بمجرد تجلی صوری که بی فنا باشد هم اطلاق نمایند و بر جذبهٔ که در بدایات حال پیش آید اطلاق کنند. بیت:

غمزهٔ ساقی بیغمای خرد آورده تیغ

زلف جانان از برای صید دل گسترده دام

غمگساری

صفت رحمانیه را گویند که تمامی موجودات را از آن عنایت بهره و حظی است. بیت:

زهی خجسته زمانی که یار بازآید بکام غمزدگان غمگسار بازآید

غنودن

احتجاب نور بصیرت را گویند از مشاهدهٔ دقایق صنع و غفلت از اسرار عالم معنی

غیب‌الغیوب

ذات بحت و مطلق وجود را گویند

غیبت وغیبوبه

مقام اثنینیت و تفرقه را گویند

فجر

طلوع صبح تجلی را گویند در هر مظهر که باشد. بیت:

شب قدر است و طی شد نامهٔ هجر سلام فیه حتی مطلع الفجر

فراق

بعد و هجران نفس را گویند از حریم وحدت ذاتیه وهویهٔ غیبیه. بیت:

شنیده‌ام سخن خوش که پیر کنعان گفت

فراق دوست نه‌آن میکند که بتوان گفت

فرج

بیرون آمدن سالک بود از قیود بشریت

فرح

انبساط دل را کویند بتوارد فیض قدسی و واردات صحبت انسی بعد از احتباس قوای ظاهر. بیت:

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت
من و شراب فرح‌بخش ویار حور سرشت

فرزانه

سالک و عارفی‌را کویند که در طریق تجرید و تفرید ظاهرا و باطنا سرآمد رهروان باشد. بیت:

اندرین ره آن بود فرزانهٔ کوندارد ریش خود را شانهٔ

فرق

مرتبهٔ کثرت را کویند

فروختن

ترک تدابیر و استبدال اجتهاد در تدبیرات است بتقدیرات ربانی

فرو رفتن

حالت استغراق سالک را کویند در ملاحظهٔ آثارو افعال وصفات آلهی

فریب

دوام فیض آلهی را کویند با وجود آنکه ازسالک تقصیرات بسیار در وجود آمده باشد و درکمال استغنا وکبریا از اجتهاد و تقصیر طالب عموم‌مرحمت مطلوب و فقر و بیچارکی سالک ظاهر شود. بیت:

بیک کرشمه که‌نرکس بخود فروشی کرد
فریب چشم توصد فتنه درجهان انداخت

فغان

اظهار اسرار نهانی و آشکارکردن احوال درونی را کویند. لمولفه:

عروس کل چو از جمله برون شد فغان بلبلان از حد برون شد

فلاح

خلاصی سالک را کویند ازظلمت تعلقات وکثرات. بیت:

فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت ثوابی لاشیاء سواها مثیبتی

فهرست

تعین اول را کویند. لمولفه:

رخسار تو در نظاره اول فهرست جمال کشته مجمل

فهم

دراک غوامض اسرار و انوارآلهی را کویند بتقدیم مقدمات نظر صحیح و کشف صریح

فیض

واردات غیبی را کویند از هر مرتبهٔ و هر درجهٔ که باشد

قامت

توجه دل را کویند بعالم علوی. لموله:

بهر مسجد که بنمودی تو قامت همه کفتند قد قامت قیامت

قاب‌قوسین

مقام احدیة الجمع را کویند که جامع است میان قوس وجوب و امکان

قباب

نشآت عنصری وتعینات بشری را کویند که مشتمل بر اشخاص کمل باشد نظم:

لله تحت قباب العزطایفة اخفاهم عن‌عیون الخلق اجلالا

بیت:

جهان جان دروشکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است

قبله

محل توجه دل را کویند وقبلهٔ حقیقی‌وجه حق و جمال مطلق را کویند که توجه همه بخواه و ناخواه بدوست اینما تولوا فثما وجه‌الله. بیت:

مسجدی کان در درون اولیاست قبله کاه جمله است آنجا خداست

قد

استقامت توجه را کویند بعالم وحدت. بیت:

زقدش راستی کفتم سخن دوش سر زلفش مرا کفتا فراپوش

قدح

وقت و هنکام تجلی را کویند که موطن تجلیات آثاری‌است و این منوط و مشروط بود بآنکه دل عارف جمیع نفوذ افکار و نتایج انظار را با تمام اجناس آثار احکام حس و وهم در هنکام داه (؟) خواستن حریف دربازد

و محو سازد. بیت:

جور جهان مکش قدح عشق کش از انک
عشقت کشان کشان بجهان دکر کشد

قرابه

مجلای تجلی ذات وحدت را کویند بروجه اشتمال و شمول بر صفات جمالی و جلالی

قرب

انسلاخ سالک را کویند از هستی جزوی وهمی و وصول بحریم مطلوب حقیقی بطریق بقا. بیت:

قرب نی بالا و پستی رفتن است قرب حق ازحبس هستی رستن است

قربان

کشتن سالک را کویند بدنه (؟) نفس خود را. لمولفه:

عیدست و قربان میکنم جان را بکوی یار خود
در کعبه خون‌ریزی کنم از دیدهٔ خون‌بار خود

قطار

صفت مبایعت و متابعت کویند با هادی و مرشد. نظم:

اکرچه باده‌پرستیم‌مست آن‌جامیم اکرچه‌اشتر مستیم درقطار توئیم

قلاشی

بیرون آمدن و مبرا کشتن سالک را کویند ازجمیع لواحق وجود اضافی خود باختیار خود باقتضای غلبهٔ جذبه. بیت:

برخیز تا یک سو نهیم این دلق ازرق فام را
برباد قلاشی دهیم این کفر تقوی نام را

قیامت

انصراف دل سالک را کویند ازصور کثرات و همی بشهود تجلیات جلالی در مراتب ظهورات جمالی که‌ازهر مرتبهٔ ظهور که مایل بطون شود قیامتی حادث کردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی حالی نباشد و ازین جهت فرموده‌اند من مات فقد قامت قیامته تا آنکه نوبت قیامت از موت اختیاری سالک‌بقیامت عظمی رسد که آن بعدازموت اضطراری قایم‌خواهدبود. بیت:

ندا می‌آید از حق بر دولت چرا کشتی تو موقوف قیامت

کافر

صاحب اعمال تفرقه را گویند. بیت:

عارفی را که چنین بادهٔ شبگیر دهد کافر عشق بود گرنه بود باده‌پرست

کتاب

لوح محفوظ و محل ظهور حروف‌عالیه و کلمات قدسیه را گویند که حقایق اعیان همگی در آنجا مسطور است و الطور و کتاب مسطور و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین. لمولفه:

کتاب‌عشق راضمون همان است که رویش‌مصحف حسن عیان‌است

کعبه

مقام وحدت را گویند که مقصد دلهای همه عارفان و قبلهٔ طالبان راه حق آنست. بیت:

ای دل هرانکه عشق نورزید و وصل خواست

احراف طوم کعبه دل بی وضو به‌بست

کفر

طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه را گویند و بر اعتقادات فاسده در امور آلهیه اطلاق نمایند. بیت:

از توفرخنده‌اگر کفر اگر ایمانست باتو درجلوه اگر کعبه‌اگر دیر مغان

کفر حقیقی

عالم وحدت و اتحاد را گویند که ساتر کثرات و احکام‌تفرقه شود درین مقام کفر و ایمان یکی نماید. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر شد کفر ایمان گشت و ایمان کفر شد

کلبهٔ احزان

مقام تفرقهٔ دل را گویند و در هنگام ظهور حزن برفقدان مطلوب حقیقی. بیت. لمولفه:

اگر بکلبهٔ احزان من رسی روزی درون سینه درآیدسیاه نوروحضور

گلخن

فضای عالم حوادث و عرصهٔ دنیا را گویند. بیت:

کلخن دنیا که زندان آمدست سر بسر اقطاع شیطان آمدست

کلمه

تعینات وجودی واشخاص کونی را کویند خواه از عیان حقایق قدسیه باشد و ارواح و لطایف انسیه که وکلمة القاها الی مریم و روح منه ازان مخبر است و خواه از تعینات ملکی و اشخاص شهادی باشد که اشارت بآن فرموده وکلمة الله هی العلیا و لهذا کلمه کفر وایمان ممیز شدند. بیت:

کفر و دین اند در رهش پویان وحده لا شریک له کویان

کلیسا

عالم ناسوت را کویند باعتبار ظهور صور کثرت. شعر:

ان من یدخل الکنیسة یوماً یلق فیها حاذ را وضیاء

کوی

مقام عبودیت و توجه را کویند. بیت:

سرها چو کوی بر سر کوی تو باختیم

واقف نشد کسی که چه کویست واین چه کوست

کین

تسلط و استیلاء صفات قهری را کویند در احوال سالک و ظهور آثار آن صفات. بیت:

آهنک نازو کین مکن تاراج عقل و دین مکن

بهر خدا آیین مکن آزار یار [ان] پیش ازین

کرشمه

التفات حق را کویند بسالک بر وجهی که موجب جذب دل سالک باشد بجانب حق بالکایه. بیت:

بیک کرشمه توانی که کارما سازی چرا بچارهٔ بیچارکان نپردازی

کل

نتیجه علم را کویند که درعرصهٔ دل عارف ظهور نماید. بیت:

بهار آمد و هر کل که باید آن همه هست

کلی که میطلبم در بهار نیست چسود

کلزار

کشادکی دل را کویند که از کمال تصفیه حاصل باشد

کوش
اصداف در ولالی حقایق الهیه و اعیان ثابته را کویند که نحیط خط ممدود نفس رحمانی و حبل المتین فیض اقدس سبحانی انتظام و التیام پذیرفته باشد. بیت:

در حریم عشق نتوان زد دم از کفت و شنید
کر چه اینجا جمله اعضا چشم باید بود و کوش

کوهر
معنی حقیقی را کویند که از اصداف لفظ و عبارت سالک آنرا مالک کردد. بیت:

زرخسان راست مرا کوهر درویشی بس
جوهری را بدکان کاه ربائی کم کیر

کوی
سرکشتکی را کویند در مقام عبودیت که مقرون بطلب باشد که بحکم چوکان تقدیر دل عارف ترک تدبیر نماید و خود بخود متحرک کشته که در میدان طلب بصاحب چوکان راه یابد. بیت:

کوی دولت آن برد تا پیشکاه کز سر حیرت کند در ره نکاه

کیسو
طریق طلب وصول و اتصال را کویند بجمال مطلق و وجه حق که عالم غیب عبارت ازآنست و عروهٔ وثقی و حبل المتین کنایت از آن اعتصموا بحبل الله جمیعا. بیت:

من و باد صبا هردو دو سرکردان بیحاصل
من از افسون چشم مست و او ازبوی کیسویت

لا به کردن
مقهوریت سالک را کویند در تحت حکم سلطنت و قهرمان عشق. بیت:

بلا به کفت شبی میر مجلس تو شوم
شدم بمجلس خویش کمین غلام و نشد

لاله
نتیجهٔ معارف الهیه را کویند که از اعمال پسندیده پدید آمده باشد و بشهود منجر کشته باشد

لاهوت
ذات احدیت را کویند باعتبار اسقاط جمیع نسبت هویت و رتبت غیریت

لب
کلام منزل را کویند از عالم معانی که بواسطهٔ نزول نماید انبیا را بواسطهٔ ملک و اولیا را بواسطهٔ تزکیه و تصفیه از راه الهام. بیت:
کر چه قران از لب پیغمبرست هر که کوید حق نکفت او کافرست

لب شیرین
کلام بی‌واسطه را کویند بشرط ادراک چون حدیث قدسی و واردات غیبی. بیت:
حکایت لب شیرین کلام فرهادست
شکنج طرهٔ لیلی مقام مجنون است

لب لعل
کلامی را کویند که محتوی بود بر ذکر دقایق حسن و جمال و نازکیها و صفای احوال. بیت:
ملاحتی است لب لعل آبدارش را
که در حدیث نیاید چو در حدیث آید

لطف
پرورش دادن معشوق بود عاشق را بطریقهٔ موافقت و مداراة و آرزوی مصادقت و مواساة. شعر:
من که باشم که برآن خاطر عاطر کذرم
لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

ماه‌روی
وجه جمیل است که بتجلی آثاری نموده باشد در طور سری خواه مشاهدهٔ آن درخواب بود وخواه در بیداری وخواه درمیانهٔ هر دو حال نماید. لمولفه:
ماهروئی همچو یارم نیست در روی زمین
مهر اکر آید بجایش لاحب الآفلین

مجلس
مقام حضور و جمعیت را کویند در مقام واحدیت. نظم:

این چه مجلس چه بهشت این چه مقام است اینجا
جام باقی لب ساقی لب جامست اینجا

محبت
کمال توجه را گویند که نسبت باجمال مطلق در طور حفی رخ نماید و موجب سقوط قیود وجود باشد

محبوب
وجود مطلق و جمال وجه حق را نامند که از سمت تقیید و تحدید مجرد باشد. بیت:
هرچه محبوبم کند من کرده‌ام　　　او منم من او چه کر در پرده‌ام

محنت
آلام و نامرادی باشد که بسبب معشوق بعاشق رسد خواه مسبوق باختیار باشد یا باضطرار. بیت:
قصهٔ محنت مرا شرح و بیان چه فایده
اشک روان من نکر صورت ماجرای من

مدام و مدامه
محبت ذاتیه را گویند که در موطن اعیان ثابته بصور معارف فطریه بتجلیات آلهیه ظاهر کردد. شعر:
شربنا علی ذکر الحبیب مدامة　　　سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

مدهوشی
حالة استهلاک و اضمحلال سالک را گویند در محبت ظاهرا وباطنا. نظم:
کفتم کزان لب از پی دیوانهٔ شربتی
کفت این مفرحیت که مدهوشی آورد

مردن
بعد و حرمان را گویند از فیض آلهی و معارف روحانی. بیت:
کارعاشق نیست بی‌معشوق چندین زیستن
بی‌لب جان پروراو مردن است این زیستن

مردن اختیاری
انصراف دل را گویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکانی بآرزوی عالم

وحدت و مجلای انوار و پیوستن بلطایف اسرار از راه ترک لذات نفسانی و رفض شهوات جسمانی

مژکان
اهمال عارف راکویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت برونیارد وسرّ آن (آن) بحکمت آلهیه منوط باشد. بیت:

کر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده فروش
خاک روب در میخانه کنم مژکان را

مست خراب
کمال استغراق دل راکویند بر وجهی که شعور بلوازم هستی نماند و بمرتبهٔ وصول رساند. بیت:

چه کویمت که بمیخانه دوش مست وخراب
سروش عالم غیبم چه مژدها دادست

مستوری
تقدس کنه ذات راکویند که از ادراک کافهٔ عالمیان و از علم جملهٔ عالمان مستورست. بیت:

دوستان دخترزر توبه زمستوری کرد   شد برمحتسب وکاربدستوری کرد

مسواک
ذکر قربی راکویند

مطرب
مذکران وآکاه کننده راکویند ازحالات بزم شبانه که درمیخانه وجود جاری شده. بیت:

نواهائی شنیدم رامش انکیز   که مطرب میزدش در پردهٔ تیز

مطلوب
وجه‌حق راکویند در هر مرتبه و هر طور که باشد از اطوار قلبیه. بیت:

حاصل آنکه هرکه‌اوطالب بود   جان مطلوبش بدو راغب بود

مغز
معنی مطلق راکویند که بخصوصیت هر مرتبه از قشور مراتب ظهور که عوالم خمس است نمایشی خاص دارد اما در قشرآخرین که نشأة

بشری است منشاء جامعه بسرحد شهود می‌رسد. بیت:

مغز نغزی دارد آخر آدمی — یکدمی آنرا طلب کر آدمی

مکر

غرور دادن معشوق است عاشق را بطریقهٔ قهر و مخالفت مراد او

ملاحت

عبارت بود از ظهور حسن مطلق بشرط حصول اعتدال و تسویه اجزاء مظاهر لیکن بحسب اختلاف مظاهر اسماء متنوع بر آن اطلاق نمایند مثلا چون در سیمای و صورت حسن انسانی بود ملاحت خوانند و چون در لفظ و عبارت بیانی باشد آنرا فصاحت و بلاغت کویند و برین قیاس. بیت:

ملاحت از جهان بی مثالی — برون آمد چو رند لاابالی

بشهرستان نیکوئی علم زد — همه ترتیب عالم را بهم زد

کهی بررخش حسن او شهسوارست — کهی با تیغ نطق آبدارست

چو در شخص است خوانندش ملاحت — چو در لفظ است کویندش فصاحت

مناجات

انصراف دل را کویند بجانب عالم واحدیت و ظهور صفات الوهیت جهت تکمیل نفس سالک. شعر:

آلهی حلیف الحب بالليل ساهر — يناجی ويدعو و المغفل يهجع

موی

ظاهر هویت غیبیه را کویند یعنی وجود اضافی که شعور واشعار را بآن راه نباشد. بیت:

برنیاید بکف و موی تو ناید بکفم

این چنین بخت که من دارم وآن خو که تراست

موی میان

وقت نظر سالک را کویند که برفع حجب افاقی وانفسی ودفع عوایق حسی و عقلی متصور شود. لمولفه:

فهر(؟) خرد بموی میانت نمیرسد — آنجا مکر ز راه توهّم کمان رسد

مهر

میل و رجوع باشد باصل خود که مقرون باشد بادراک و مسبوق باشد

بطلب و شوق. بیت:

مهری ووفائی که مرا هست ترا نیست
صبری و قراری که ترا هست مرا نیست

مهربانی

صفت ربوبیت راگویند که از کمال عنایت و شفقت باشد جهت تربیت و ترقی سالک. بیت. لمولفه:

هرزمان دلبر بنوعی دلستانی میکند عاشقانرا می نوازد مهربانی میکند

می

تجلیات آلهی راگویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی بقدر وسع مشرب بود. بیت:

بخور می تا زخویشت وا رهاند وجود قطره در دریا رساند

می صافی

تجلی صفاتی راخوانندکه ازکدورت صور کثرات آینه دل را صاف کرداند. بیت:

یکی پیمانه خورده از می صاف شده صافی بآن صوفی را اوصاف

می مشکین

تجلی افعالی راگویند که آتش سودای سالک را بزلال توحید وبکافور برد الیقین فرونشاند. بیت:

جز می مشکین کافوری مزاج درد هجران را نمی بینم علاج

می پرستی

استغراق و حیرت سالک راگویند در تجلیات آلهی خواه جمالی باشد و خواه جلالی. بیت:

چو ازچشم ولبش اندیشه کردند جهانی می پرستی پیشه کردند

میان

مابقی آثار راگویند که موجب استتار جمال معشوق از عاشق باشد. بیت:

درمیان من و معشوق وجودست حجاب
کر حجاب تو منم تا زمیان بر خیزم

میان باریک

حجاب وجود سالک را کویند وقتی که سایر حجب و عوایق مرتفع شده باشد. بیت:

چون میانش را کناری نیست زان در حیرتم
کین چنین نازک میانی هست دایم در کنار

میخانه

مقام لاهوت و حضرت وحدت ذاتیه را کویند که ساغر و جام تمام اعیان وجودی از بادهٔ آمادهٔ آن میخانه مالامال لایزال است و می‌پرستان آن میخانه مست و خراب در خاک فقر و افتاده میکویند. نظم:

در میخانه چو بندند الهی مپسند　　که در خانهٔ تزویر و ریا بکشایند

میدان

مقام شهرت و تعین را کویند

میکده

عالم جبروت را کویند و مقام مناجات را دانند که سرمستی عاشقان در آنجا بظهور رسد. لمولفه:

در میکدهٔ عشق که دل شد جامش　　عاشق رندی که کشته دردآشامش
شوق است می مجلس رندان آنجا　　صافی شده آن ذوق و محبت نامش

میل

رجوع را کویند باصل خود بی‌آنکه مسبوق بشعور و ادراک باشد چون میل طبیعی عناصر. بیت:

زهی درونه دل را زمان بتو میلی
مرو که میرود اینک ز نوک هرمژه سیلی

ناز

تعزز و احتجاب معشوق را کویند جهت انکیز کمال رغبت و امتداد حکم محبت در نشاة عاشق تا طلب او روزافزون کردد و هرچه زودتر از مدارج ترقی و معارج تطورات بمقصد اصلی رسد

ناقوس

دعوت و دلالت قوای نفسانی و رغبات نشاة انسانی است بادراک لذات

روحانی. بیت:

بی باده بباد میرود عمر ناقوس بزن که می‌پرستیم

نالـه

مناجات حفی را گویند که از کمال توجه دل باشد بمقام اصلی و مقصد حقیقی. بیت:

نالهای بیدلانش هر سحر بر دریغ و درد هجر روی اوست

نامرادی

انصراف و انحراف دل را گویند از جانب حظوظ نفسانی بطرف لذات روحانی. بیت:

نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم
چو ترا از من دلخسته همین بود مراد

نای

عبارت از دل و جان انسانست که دو جهت دارند یکی بعالم وحدت حقیقیه و محبت ذاتیه دوم بعالم کثرت و نشاة عنصریه حسیه باعتبار اول انوار عالم قدس را از روزنهای حواس و قوی بعالم عیان آورد تا شوق و غرامی که در مجلس جمعیت روح و بدن پنهان است بحرکت آورد و بار دل را بمیل طبیعی بعالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی بیاد مستان بزم فراغت آورد. مثنوی:

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدایها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

نشستن

سکون و اطمینان دل را گویند از افکار متفرقه و خواطر مشوشه در طریق سیر الی الله و مع الله. بیت:

بنشین برلب جوی و گذر عمر ببین کین اشارت زجهان گذران ما را بس

نشو ونما

ترقی و رفعت عارف را گویند که از تربیت عنایت و لطف ربانی ناشی شده باشد

نغمه

امتداد نفس رحمانی و استمرار فیض وجودی را کویند که جمیع ذرات کاینات ازان نغمه برقص آمده‌اند. بیت:

همه عالم صدای نغمهٔ اوست
که شنید این چنین صدای دراز

نَفَس

ترویح دل را کویند از هبوب نسایم بسایم الطاف که ازکلزار معانی وزیده باشد. بیت:

با تو درسینه نفس را چه محل
در دلم غیر توکس را چه‌محل

نفس رحمانی

امتداد فیض وجود راکویند بماهیات کونیه پس باعتبار منشاء وحدت امری وجدانی باشدکه آن مثل هوای بسیطی است در ترویح روح حیوانی در نشاة انسانی و بنظر با متعلقات‌آن فیض‌که وجودات اضافی است متکثرکردد همچو تکثر نفس انسانی باعتبار مخارج حروف

نَفْس

در عالم ملک و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بخاری است‌که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی‌که هم مدبّر و مدرک امور حسی است و هم مظهر ورود فیوض‌عالم قدسی و مراتب نفس خود سابقا در مقدمه مذکورشده

نماز

عروج سالک عارف راکویند بعالم جبروت و جلوه‌کاه صفات آلهی ازکمال توجه جنابی. بیت:

در نماز عشق پیش قبلهٔ رخسار دوست
سورهٔ نون خواندم ابروی توام آمد به یاد

نواله

مایدهٔ مواهب آلهی راکویندکه در محسوسات بصور نعم ظاهری باشد و درباطن بصورت معارف قدسیه. لمولفه:

زخوان حسن‌توهردم نوالهارسیدم
زدست ساقی عشقت پیالها رسیدم

نورالانوار

ذات حق را کویند باعتبار آنکه منشأ وجود است چراکه نور و وجود نزد این طایفه مترادف‌اند

نیاز

اظهـار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابلهٔ استغنا و بی نیازی معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبت و باستدعای مزید لطف و عنایت نهانی معشوق بحسب صورت. بیت:

میان‌عاشق ومعشوق‌فرق‌بسیاراست　　　چو یار ناز نماید شما نیازکنید

واحدیت

ظهور ذات احدیت راکـویند بنعوت ذاتیه و صفات کمالیه و واحد اسم ذات بود دران مرتبت باعتبار اتصاف باسما و صفات

واردات

فیضان معانی را کویند در طور قلبی

واقعه

واردات دل را کویند از غیب خواه در نوم باشد و خواه در صحو در حین وصول بطورنفسی‌خواه این وارد در طایفهٔ عوام پدید آید و خواه در خواص آنچه درخواب خواص‌آید رویاء صالحه و مبشرات کویندکه لهم البشری فی‌الحیوة‌الدنیا از ان کنایتست واکردر نوم‌باشدبواقعه‌تعبیر نمایند. بیت:

بازم خدنک‌غمزه زنی بردل‌آمدست　　　بازم زعشق واقعهٔ مشکل‌آمدست

وجد

حالتی است در دل عارف‌که بسبب آن دل طالب عالم وحدت و مقام حقیقت خود کردد او را دران حالت بعالم‌قدس کشند و ناچار درو ازین طلب دو حرکت متحالف سیری‌دوری‌جاذب شود اما اکر توجه‌اوبجانب وحدت غالب بـاشد او را درین حال مسلوب الاختیار و بیهوش کردانـد والابهشیاری خود باقی مانده. بیت:

وقلت و حالی بـالصبابـة شاهـدٌ　　　و وجدی بها ماحی و الفقد مثبتی

وجود

ظهورحق را کویند چون بذاته لذاته فی ذاته‌باشد و بحسب‌شهودسالک

وجدان حق است بعد ازفناء تعین او در جامعیت وجود مطلق و ظهور قهرمان جلال و کبریای حق. بیت:

روی بنما و وجود خودم از یاد ببر　　خرمن سوختکانرا همه کو باد ببر

وصال

رسیدن را کویند بمقام وحدت و مرتبهٔ احدیت الجمع و قرب لی مع الله بسبب افنای رسوم بشریت و اخفای عموم صفات خلقیت. بیت:

وصال حق ز خلقیت جدائی است　　زخود بیکانه کشتن آشنائی است

وصف

تعین ذات است بعنوانی که سبب تمیز او باشد اکرچنانچه بوصف وجوب وغناء ذاتی متمیز کردد آنرا واجب الوجود خوانند و اکر بوصف و امکان و افتقار ذاتی متصف و متمیز کردد آنرا ممکن الوجود کویند و در ظهور محتاج بموجب باشد. نظم:

سیه روئی زممکن در دو عالم　　جدا هرکز نشد و الله اعلم

وفا

بجای آوردن عهود ازلی را کویند که اعیان ثابته و ارواح را با حضرت حق در میان بوده و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم فرموده است. مثنوی:

کوش نه اوفوا بعهدی کوش دار　　تاکه اوف عهدکم آید ز یار

ازوفای حق تو بسته دیدهٔ　　اذکروا اذکرکُمْ نشنیدهٔ

وقت

محل ظهور تکوین را کویند وکاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق نمایند که سالک همیشه مراقب ظهور مقتضای آن و در تهیهٔ اسباب فوز بسعادت آن زمان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات ولهذا کفته‌اند که آلوقت سیف قاطع. بیت:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق　　نیست فردا کفتن از شرط طریق

ولایت

حفظ مراقبت حق را کویند بنده را از هر چه منافی قربست نکاه دارد انما ولیکم الله و رسوله

وَلَه

انصراف دل را کویند از کثرت بوحدت بر وجهی که بخود و احوال خود شعور و اطلاعش نماند. بیت. لمولفه:

تا دل وجانم شده حیران دوست والهم در حسن بی پایان دوست

هجران

التفات و توجه دلرا کویند بغیر مطلوب حقیقی چه‌از روی ظاهر و چه از جهة باطن باشد. بیت:

زاهد برو ازکوچهٔ‌مستان بسلامت ما مرد وصالیم مکو قصهٔ هجران

هدف

مرتبهٔ انسانی‌را کویند که همیشه‌مجمع‌سهم‌السعاده‌لطف ربانی است ونشانهٔ نصال محبت روحانی. بیت:

ابروی دوست کی شود دست‌کش خیال ما

کس نزده ازین کمان تیر مراد بر هدف

هستی

استعمال حقیقی آن در وجودحق باشد اما بحسب کنایه و مجاز بر وجود ممکن اطلاق نمایند بعلاقهٔ سبب و شباهت در احکام. بیت:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پردها برداشتی

هر چه کوئی در دم هستی ازان پردهٔ دیکر درو بستی بدان

هشیاری وهوش

افاقت و صحو سالک را کویند بعد از غلبهٔ حکم‌و سطوت سلطان عشق‌باشد بر صفات و قوای درونی و بیرونی بنوعی که شعوری او را بتعین وجودخود نمانده باشد. بیت:

من مستم و چشم تو برابر هشیاری باده کی‌شود مست

همّ

قصد و اهتمام عاشق را کویند در طلبکاری معشوق بنوعی که دل‌مشغول غیر طلب نباشد. شعر:

فلو همّ مکروه‌الردی بی‌لمادری مکانی و من اخفاء حبک حفیتی

هوا و هوس

میل و آرزوی نفس را کویند بملایمات و مشتهیات خود چنانچه موجب غفلت از طلب شود. بیت:

خانـهٔ نفس است خلد پر هوس   خانهٔ دل مقعد صدق است وبس

هواجس

میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضاء لوازم جسمانیت و لواحق انسانیت. شعر:

فابدت و لم ینطق لسانی لسمعـه   هواجس نفسی سرّ ما عنه‌احفت

هویّت غیبیه

عبارت از ذات معنی‌است بشرط اطلاق و هم معبّر بوحدت حقیقیه میکردد اما باعتبار تعین وجـودی اسم ذات شده و سـورد اوصاف کمالیه کشته هوالاول و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم

یاد آوردن

ادراك سر کب را کویند که بر معرفت فطری و سابقهٔ آشنائی ازلی مترتب کردد ان فی‌ذلك‌لذکری لاولی الالباب. نظم:

کتاب حق ازان کشتست منزل   که او یادت دهـد آن عهد اول

یاری

امداد عنایات ازلیست که سالك را موجب وصول بدرجات علیه ومقامات سنیه باشد. بیت:

یاری اندرکس نمی‌بینیم یاران را چه شد

دوستاری آخر آمد دوستاران را چـه شد

یاقوت

جوهر نفسی را کویند از صفات امارکی و لوامکی‌و سلهمکی‌پاك شده باشد و بصفت صفاء عدالت اتصاف یافته باشد. نظم:

دوای درد دل ما بلب حواله کن   که این‌مفرح یاقوت‌در خزانهٔ‌تست

یوم‌الجمعه

وقت لقا و وصول را کویند بمجمع عظمی‌و احاطهٔ کبری که مقتضای نشاة

جامعهٔ انسانی است و لهذا خلقت آدم در عصر جمعه اتمام یافت وابتداء آن روز یکشنبه بود و در شش روز تکمیل پذیرفت و عالم صغیر مطابق عالم کبیر شد که الذی خلق السموات والارض و ستة ایام چرا که عدد شش کامل و مقتضی تکمیل است و ازین مناسبت یوم‌الجمعه را عید المؤمنین و حج المساکین را خوانند

۳

آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف



سخنان حکمت آموز ابراهیم ابن ادهم در منظومهٔ

قوتاد غوبیلیک

یکی از بزرگترین کارها در بررسی ومطالعهٔ منظومهٔ قوتاد غوبیلیک تعیین منابعی است که یوسف خاص حاجب هنگام ترتیب دادن مجموعهٔ سخنان حکمت‌آموز سیاسی و مردمی‌از آنها بهره‌گرفته است. دراین باره کارهایی انجام گرفته است، چنانچه امروز دیگر نمی‌توان تردید داشت که شاعر با ادبیات و علوم روزگار سامانیان در آسیای میانه آشنایی‌داشته و تا اندازه‌یی آن را دنبال می کرده است. اما باید پذیرفت که بررسی و مطالعهٔ منظومه، دراین زمینه چندان بسنده نبوده است. این، به‌نگارنده اجازه می‌دهد که توجه پژوهشگران را به‌قطعه‌یی از منظومه‌معطوف سازم که به‌گمان من می‌توان سرچشمهٔ آن را با دقتی بسیار تعیین کرد. شاید در نخستین نگاه، این قطعه چندان درخور اهمیت جلوه نکند، اما آن‌طورکه نگارنده آن را ترسیم خواهد کرد، تعیین سرچشمهٔ آن می‌تواند روشنگر این باشد که یوسف خاص حاجب با کدام تأثیرات ادبی روبرو بوده است. این قطعه را از فصل چهل‌ویکم‌متن منظومه که بوسیلهٔ رادلف چاپ‌شده است، اقتباس کرده‌ایم.

آکتولمیش به‌دستور ایلک نزد اتکورمیش زاهد می‌رود تا از او دعوت کند به‌دربار ایلک بیاید و دانش وخرد خود را به فرمانروا بیاموزد. آتکورمیش سرپیچی می کند و از همین‌رو بین او وفرستادهٔ ایلک گفتگویی در می‌گیرد که شالودهٔ محتوای اصلی این فصل را تشکیل می‌دهد.

درگفتگو به‌موضوع وارث، که همواره در آثار عبرت‌آموز مردم خاور نزدیک ومیانه مقام والایی داشته است، اشاره می‌شود. نظر آتکورمیش دربارهٔ این موضوع در ابیات زیر بیان‌گردیده است:

اوغول سوزاولوردا او کوندی‌تیلین	ایا گین کلیکلی اوغول قیزقلین
کیمینگ‌اوغلی‌قالسااتادان کیدین	اتاما انی سن تیریک‌دا ادین

اوروغ سوز کشی اولسا کستی اوروغ اژوندا اتـی‌ییتی اورنی قـوروغ[1]

ترجمه: کسی که بدون فرزند از جهان می‌رود، در حسرت است و می‌گوید ایکاش پسران و دختران بسیاری از پی او می بودند. اگر پسری پس از [مرگ] پدر باقی بماند، او را زنده بدان. اگر کسی بدون وارث جهان را ترک کند، تبار او می‌گسلد، نامش از جهان ناپدید می‌گردد و جایش خالی می‌ماند.

این نظری است معمولی در خاور نزدیک که از دوران باستان نمودار بوده و در آثار گوناگون تکرار شده است. این نظر حتی در حدیث: لا رهبانیة فی الاسلام یعنی، در اسلام ترک دنیایی نیست (ــ که ظاهراً باید مجعول باشد) بازتاب یافته است. اما در این منظومه آتکورمیش مخالف این نظر است و نظری یکسره برعکس آن دارد:

اوزونگ سیز غوروسان اوغول قیزتیو بوامگاک بلیکلی اوغول قیزقایو
تیرارسان حرامیغ بریرسان قالیر سن اینجیق ییورسن اول ارزو ییو
کیما موندی ساقین کشی الغوجی تنگیز اوترا کیردی کیما مونگوجی
اوغول قیزتوروسا کیمی‌سی سینور کیمی‌سینساسقدا تیریک کیم قالور[2]

ترجمه: تو در آرزوی پسر و دختر رنج می‌بری، اما پسران و دخترانی که رنج ترا بدانند کجایند. اگر تو حرام گرد آوری، پس از رفتنت باز می‌ماند و تو تنها رنج می کشی و در آرزوی نخست می‌مانی. بنگر، آنکه زوج برگزینند به زورق می‌نشیند و با زورق به‌دریا می‌رود؛ هنگامی که پسر یا دختری از او شد، زورقش در هم می‌شکند. آیا در امواج کسی زنده می‌ماند؟

می‌بینیم که گرایش آشکار تارک دنیایی این نظریه، با مقررات عادی اسلامی مغایر است. این نظریه برای آیین بودا، مانی، و برخی از فرقه‌های مسیحی طبیعی است، اما حتی در بین صوفیه نیز آهنگ آن نغمه‌یی آشنا نیست. با این همه می‌توان آن را در

۱. نسخهٔ خطی قاهره، ورق ۱۹۶ب (اقتباس از: *Radloff, S.* 291)
۲. نسخهٔ خطی قاهره، ورق ۱۹۷ ب (اقتباس از *Radloff, S.* 292)

ادبیات اسلامی یافت. چون در این‌مورد رعایت دقت بسیار ضرورت دارد، نقل مفصلی می‌آوریم.

فریدالدین عطار چکامه‌سرای پرآوازهٔ ایران (متوفی در حدود سال ۶۲۸ هجری ۱۲۳۰ میلادی) در اثر خود تذکرة‌الاولیاء، که دربارهٔ شرح حال مشایخ صوفیه است، جای بسیاری به‌شیخ ابراهیم ادهم که شهرتی بسیار به ویژه در آسیای میانه داشته، داده است. طبق افسانه، ابراهیم پادشاه بلخ بود اما از تخت و تاج دست کشید، ترک زن و فرزند کرد و در مدینه در تنگدستی می‌زیست و به کار جسمانی می‌پرداخت. عطار پیرامون مسأله ازدواج چنین نظریاتی را به او منسوب می‌دارد:

گفتند: چرا زن نمی کنی؟ گفت: هیچ زن شوهر کند تا پای برهنه وگرسنه ماند. اگر توانم خود را طلاق دهم، دیگری برفتراک خود چون بندم و زنی را به‌خود مغرور کنم. پس، از درویشی پرسیدند که تو زن داری؟ گفت: نه. گفت: فرزند داری؟ گفت: نه. گفت: نیک است. درویش گفت: چگونه؟ گفت: آن درویش که زن‌گیرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد.[۳]

می‌توان با اطمینان کامل تأیید کرد که عطار این سخنان را به‌تصادف به ابراهیم ابن ادهم‌منسوب نداشته است. عطار تقریباً عین همین نظر را در الهی‌نامه که یکی از شایان توجه‌ترین آثار اوست، تکرار کرده است. در فصل سوم این منظومه، عطار شرح گفتگوی ابراهیم‌ابن‌ادهم را با درویشان تکرار و آخرین سخنان شیخ را چنین خلاصه می کند:

به کشتی در نشست او بی‌خور و خواب

وگر فرزندش آمد گشت غرقاب[۴]

نخستین نظری که‌می‌توان ابرازداشت، همخوانی‌مطلق آن‌بخش‌از قوتادغوبیلیک که در بالا آوردیم با دو اقتباسی است که از عطار گفته آمد.

اما چون امکان ندارد که این منظومه برعطار تأثیر داشته باشد، یگانه توضیح

۳. اقتباس ازچاپ سنگی بمبئی سال ۱۳۰۵ هجری/ ۱۸۸۷–۱۸۸۸ میلادی. در نشر چاپی این زندگینامه زیرنظر نیکلسن درجلداول، ص ۸۵–۱۰۶ آمده است.

۴. عطار، الهی‌نامه، ص ۶۰.

ممکن این همخوانی آن است که هردو مؤلف از سرچشمهٔ یگانه‌یی بهره جسته‌اند. اما، این سرچشمه کدام بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید سخنی چند در بارهٔ ویژگی شخصیت [ابراهیم] ابن‌ادهم بگوییم.

در منابع به‌این زاهد مقدس دوران نخستین اسلام توجهی بسیار شده است. می‌توان گفت هیچ مجموعهٔ زندگینامه‌یی از مشایخ نیست که در آن بخش ویژه‌یی، که گاه حجم آن بسیار بزرگ است، به وی اختصاص نداشته باشد.[۵] حلیة‌الاولیا اثر ابونعیم که نسخ خطی آن بسیار کمیاب است (در حال حاضر یک نسخهٔ آن در هند چاپ شده است)، شامل اطلاعات بیشتری دربارهٔ شیخ است. از روی اخبار ابونعیم، می‌توان معین کرد که ابراهیم ابن‌ادهم از مردم بلخ بوده، اما تبار او به کوچ‌نشینان نظامی تازی (جندیهای کوفه و بصره) که در مشرق خراسان سکونت کرده بودند، می‌رسیده است. بخش اعظم زندگانی او در سوریه سپری گردید و میان سالهای ۱۶۰ — ۱۶۶ هجری سالهای ۷۷۶ — ۷۸۳ میلادی در یک پیکار دریایی با بیزانسیها، کشته شده است. طبق روایتی دیگر او را در دژ سوکین در روم (آسیای صغیر) به‌خاک سپرده‌اند.

ظاهراً انگیزه توجه بسیاری که مؤلفان زندگینامه‌ها به‌شخصیت او می‌دارند آن است که از کهن‌ترین دوران نام او با افسانه‌یی مربوط به‌بودا همراه بوده است. ای. گلدتسیهر بود که نخستین بار به‌این مسأله توجه کرد.[۶] اما ل. ماسینیون دانشمند فرانسوی و اسلامشناس نامی تذکر داده که تنها روایت پیروان مانی در بارهٔ بوداست که با نام ابراهیم ابن‌ادهم وابستگی دارد.[۷] در ادبیات اروپا به‌رمانی عربی دربارهٔ [ابراهیم] ابن ادهم اشاره شده است، که نخستین بار آن را درویش حسن‌الرومی از ترکی به تازی‌گردانیده و سپس احمدبن یوسف سنان الکرامانی الدمشقی (متوفی به سال ۱۰۱۹ هجری/ ۱۶۱۰ — ۱۶۱۱ میلادی) خلاصهٔ آن را نگاشته‌است که‌مشهور

۵. مهمترین آنها عبارتند از: قشیری، رسالات، ص ۸۲؛ سلمی، طبقات الصوفیه (نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، ورق ۴ الف)؛ ابونعیم‌الاصفهانی، حلیة‌الاولیا (نسخهٔ خطی لیدن، ۱، ورق ۱۸۲ الف)؛ جلابی، ص ۱۰۳؛ جامی، نفحات الانس، ش ۱۴؛ شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن خلکان، ص ۱۳، فوات‌الوفیات، ج ۱، ص ۳.

۶. Goldziher, *A Buddhismus hatasa az Islámra* (خلاصه به‌انگلیسی در کتاب دیک (JRAS, 1904, P. 132

7. Massignon, *La Passion*

است. اشاره به‌تحریر منظوم آن، در مجموعهٔ نسخ خطی گوتا نیز هست[۸] و گفته شده است که روایات این افسانه به‌زبانهای هندوستانی و مالایی نیز هست.

اما خاورشناسی اروپای غربی آوازهٔ فراوانی را که این افسانه در میان مردم آسیای میانه داشته، ندیده است. در کتابخانهٔ شخصی نگارنده، نسخه بسیار جالبی که آسیب فراوان نیز دیده است، از کلیات شاعر بخارایی عصمت، که پژوهشگران اروپایی ازآن شاعر تقریباً خبری ندارند، وجود داشت. این شاعر از حمایت بسیار سلطان خلیل تیموری برخوردار بوده و ظاهراً در سال ۸۲۹ هجری/۱۴۲۶ میلادی از جهان رفته است.[۹] دراین نسخهٔ خطی، قطعات منظوم غرایبی وجود داشت که درآن جزئیات این افسانه بازنموده شده بود و احتمالاً نام آن ادهم نامه بوده است.

در مجموعهٔ نسخ خطی‌انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، نسخهٔ خطی منظومه‌یی (ظاهراً به خط مؤلف) در این باره وجود دارد که به خامهٔ شاعری است به‌نام عبداللطیف بلخی،[۱۰] که برای نگارنده ناآشنا بوده است.

در ازبکستان رمان ازبکی قصهٔ ابراهیم ابن ادهم رواجی بسیار داشته‌است.[۱۱] در همهٔ این روایات آسیای میانه، افسانهٔ ابراهیم ابن‌ادهم تقریباً درست به همان شکلی است که در اثرعطار آمده است.[۱۲] درخورنگرش است که روایت با داستان زادن او آغاز می‌شود و آهنگی افسانه‌یی دارد. چون اطلاعاتی دربارهٔ این افسانه چاپ نشده است، باز نمودن ویژگیهای اصلی آن در اینجا بی‌فایده نخواهد بود. رمان ازبکی‌را اساس داستان می‌گیریم و در پاره‌یی موارد از روایات دیگر برآن می‌افزاییم. این رمان به شکل داستان معمولی ازبکی نگارش یافته است. خود روایت در نثر است و بخشهای عاشقانه در نظم، که برخی بخشهای آن در شکل مردمی ترتلیق

۸. Pertsch. *Gotha*, No 2752 (قصهٔ ولی‌الله ادهم).

۹. آتشکده، ص ۳۳۶. درچاپ سنگی، تاریخ ۷۲۹ هجری آمده است، اما چون این تاریخ بااشاره به‌مرگ او و درزمان الغ‌بیك مطابقت ندارد، ظاهراً باید تاریخ، ۸۲۹ هجری خوانده شود.

۱۰. مقابله شود با شرحی که نگارنده در سال ۱۹۲۵ زیر عنوان عبداللطیف بلخی شاعر تاجیکی سدهٔ نوزدهم میلادی نگاشته است.

۱۱. بارها درآسیای میانه باچاپ سنگی منتشرشده است. نگارنده ازچاپ عارف جانف، تاشکند، ۱۳۳۵ هجری/ ۱۹۱۶ میلادی سودجسته است.

۱۲. این قطعه‌ازاثر عطاردرسری *Turkische Bibliothek* به‌زبان آلمانی ترجمه شده است.

(رباعی چغتایی) و برخی دیگر به شکل غزل و مخمس.

پادشاهی به‌نام ملکشاه در بلخ فرمانروایی داشت، که دیری او را فرزندی نبود. دراثر راز و نیاز دارای دختری زیبا شد به نام ملکهٔ خوبان. در همین شهر درویشی بود به‌نام ادهم دیوانه که در کلبه‌یی درگورستان می‌زیست و با دریوزگی عمر می‌گذاشت. باری، روزی به‌تصادف شاهدخت زیباروی را دید و شیفتهٔ او گشت. خواستگاری به نزد شاه فرستاد و خواستار شاهدخت شد و شاه که درویشان را بی‌اندازه حرمت می‌گذاشت، آماده بود تا خواهش او را برآورد. اما وزیر او، سر افروز، این پیوند را صلاح ندید و از درویش خواست تا برای شیربها گوهری شبچراغ از ژرفنای تاریک دریا بیاورد. **ادهم** به کرانهٔ دریا رفت، آب دریا را می کشید و بر زمین می‌ریخت. پادشاه باشندگان دریا، هنگامی که دید احمد می‌خواهد دریا را بخشکاند، نگران شد و کیسه‌یی پر از گوهر شبچراغ به او بخشید.[۱۳] ادهم یکی از آنها را به وزیر داد. همینکه وزیر گوهر شبچراغ رادید، فریاد برآورد که ادهم آن را ازخزانهٔ شاهی ربوده است. ادهم آرامانه پرسید که چندگوهر شبچراغ درخزانهٔ شاهی بوده است. وزیر پاسخ داد دوگوهر و یکی‌از آنها به سرقت رفته است و چنین‌می‌نماید تو آن را دزدیده‌ای. پس، احمد کیسه را خالی کرد و بی‌گناهی خود را به‌اثبات رسانید. بااین همه، سرافروز به ادهم پرخاش کرد واو را بیرون راند. درویش در مناجات با خدا غم خود را فرونشانید و از بلخ رفت. در راه کاروانی از همان شهر به او رسید. کاروانیان به‌اوگفتند که شاهدخت بناگهان ازجهان رفته است و همهٔ مردم شهر بلخ سوگوارند.

او با شتاب بازگردید و بدن محبوب خود را در آرامگاه گورستان یافت. در سوک و ماتم به‌نیایش پروردگار پرداخت و زاری می کرد. ناگهان مردی ناشناس وارد شد و خون شاهدخت را به‌گردش انداخت و شاهدخت ازخواب مرگ بیدارشد. (دراثر عبداللطیف این بخش با تفصیل بیشتری آمده است. ناجی شاهدخت — ابوعلی‌سینای بزرگ است که از بیم پیگرد در آرامگاه پنهان شده بود و همینکه یأس و نومیدی ادهم را دید و مشاهده کرد که شاهدخت هنوز زنده است، او را

۱۳. مقابله شود باداستان روسی بالدا. (بالدا به‌روسی یعنی ابله و کند ذهن. بالدا ازافسانه‌های خلقی روس است که آلکساندر پوشکین آن را به‌نظم کشیده است. بالدا که جوانی تیز هوش بود به‌کندذهنی تظاهر می کرد و ازکشیش و شیاطین کار می کشید. چنان که شیاطین ازدریاچه‌یی برای او اشیاء گرانبها می آوردند.-م.)

نجات داد).

ادهم ملایی آورد و عقد نکاح جاری شد و همسران جوان در کلبهٔ ادهم زندگی آغاز کردند. بدین‌سان، از وصلت آن دو ابراهیم که بعداً شیخ بزرگی گردید، به دنیا آمد. وقتی پسربچه هفت ساله شد، روزی تصادفاً ندیمهٔ شاهدخت او را دید و از شباهت زیاد او به‌ملکه خوبان که وی را مرده می‌پنداشت در شگفت شد و مراقب بود که مکان او را بیابد و هدایایی نیز به‌او می‌داد. اما شاهدخت هیچگاه در برابر وی نقاب از چهره برنمی‌گرفت و ندیمه نمی‌توانست او را بشناسد. روزی ندیمه پسر بچه را به دربار نزد مادربزرگش آورد. مادر بزرگ نیز از شباهت او به دختر مرده‌اش تعجب کرد و همان آن فرمان داد تا مادر پسر را نزد او بیاورند. شاهدخت باآن که به تنگدستی رضا داده بود، اما در دل غالباً یاد زندگی پیشین، او را رنج می‌داد. هنگامی که هودجهای پرجلال برای اوفرستادند وجامه‌های گرانبهای شاهی آوردند، وسوسه براو چیره شد و تصمیم گرفت با پسرش نزد پدر و مادرباز گردد.

در اینجا، هم در اثر عصمت و هم در اثر عبداللطیف، مهارت بدیعی بزرگی به‌کار رفته است. احمد در جستجوی نان از خانه بیرون شده بود. در جایی خرما به‌دست‌آورد وشتاب داشت که به‌خانه بازگردد وابراهیم خردسال را باخرماخرسند سازد. اما همینکه به‌خانه نزدیک شد دید که زن و پسرش با شکوه و جلال شاهی ازخانه حرکت می‌کنند. خرما از دست درویش به‌زمین می‌ریزد و او که خوشبختی خود را از دست داده است ناله می‌کند و به دنبال هودج می‌نگرد.

پدر ومادر، دختر خودرا که عمر دوباره یافته است با شادی پیشواز می‌کنند و ملکشاه، ابراهیم را جانشین خویش می‌سازد. بزودی شاه از جهان می‌رود و ابراهیم چهارده ساله پادشاه بلخ می‌شود.

این بخش مقدمه، دراثر عطارنیست. گمان نمی‌رود فعلاً بتوان این مسأله را حل کرد که این بخش در نخستین روایت افسانه وجود داشته است یا نه؟ به‌نظر نگارنده احتمال دارد که این بخش در زمانی دیرتر ساخته شده باشد. این بخش را ممکن است برای آن نگاشته باشند که انگیزهٔ گرایش شاه ابراهیم را به زندگی درویشی توجیه کنند و پلی بین شاه و درویش ببندند.

سپس تفصیل رمان ازبکی تقریباً به طور کامل با شرح عطار مطابقت پیدا می‌کند. ابراهیم هنگام شکار، گورخری را پی‌می‌گیرد و از او این پرسش را می‌شنود

که آیا وی را آفریده‌اند که جانداران بی‌پناه را تعقیب کند.[۱۴] بامداد روز بعد ابراهیم بر فراز بام مردی بدوی را می بیند که در آنجا در جستجوی شتر خویش است. بدوی در پاسخ به طعنه دربارهٔ بیهودگی این جستجو می‌گوید که این کار از جستجوی خدا برسریر فرمانروایی بیهوده‌تر نیست. همهٔ اینها تأثیری بزرگ براو می‌گذارند و او در پنهان به مکه می‌رود. در اینجا صحنه‌یی دربارهٔ زندگی رابعهٔ عدویهٔ مشهور، به‌داستان وارد شده است. ابراهیم برای زندگی درمکه باقی می‌ماند، برای معاش خود کار می کند و از صحرا خار جمع می کند و آن را در بازار می‌فروشد.

در همان اوان از زلفیه همسر ابراهیم، که وی را در بلخ ترک گفته بود، پسری به‌نام محمد به دنیا می‌آید. وقتی محمد بزرگ می‌شود از مادر جویای پدر می‌گردد و آگاه می‌شود که پدرش درجایی‌ازسرزمینهای تازیان زندگی می کند. پس، راهی یافتن پدر می‌شود و سرانجام پس‌از جستجوی فراوان او را در مدینه می‌یابد. با مشاهدهٔ پسر، هیجانی ابراهیم را فرا می‌گیرد و فرزند را در آغوش می کشد. اما بی‌درنگ دچار تردید می‌گردد: آیا در صورتی که او وعده داده است همهٔ اندیشهٔ خود را متوجه خدا سازد، می‌تواند پسرش را دوست بدارد؟ وردی می‌خواند و پسر در آغوش پدرجان می‌سپارد.

به نظر نگارنده، این صحنه درخور توجه بسیاری است. در واقع در همین برخورد بینهایت دراماتیک است که شکل صوفیانهٔ آهنگ بین‌المللی مبارزهٔ پدر و پسر را می بینیم. این‌صحنه در دورانی بسیار قدیم به افسانه وارد شده است، زیرا در اثر عطار نیز هست.

ابراهیم پس‌از مرگ پسر به غاری در کوه [ابو] قبیس منزوی می‌شود و زن او زلفیه که از بازگشت فرزند نومید شده است به‌دنبال او می‌رود، اما هنگامی به‌مدینه درمی‌آید که ابراهیم را نیز درکنارگور پسرش‌دفن می کنند. زلفیه نیز از غم واندوه جان می‌سپارد و بالای گور عزیزانش در می غلتد.

چنان که از شرح اجمالی افسانهٔ ابراهیم‌ابن‌ادهم برمی‌آید، واقعاً این داستان از ویژگی سیر (زندگینامه های) معمولی صوفیان فرق دارد. روح سختگیر نفی تمام

۱۴. آهنگی است بین‌المللی که بازتاب آن درافسانه مسیحی در بارهٔ هوبرت مقدس ـ حامی حیوانات شکاری نیزهست.

سعادتهای زندگی، سر تا پای آن را فراگرفته و ویژگی بزرگ آن این است که در همهٔ مراحل، نظر منفی شدیدی نسبت به ازدواج و زندگی خانوادگی به چشم می‌خورد.

از این رو باید بسیار محتمل دانست که سخنان حکمت آموزی را که در بالا دربارهٔ همانندی ازدواج با زورق آوردیم واقعاً نه‌اینکه با شخصیت تاریخی ابراهیم‌ـ ابن ادهم بلکه باسیمای افسانه‌یی او ارتباط دارد.[۱۵] این سخنان حکمت آموز، با روح خود کاملاً مناسب لحن کلی افسانه هستند و البته عطار آنهارا نساخته بلکه در منابع مورد استفادهٔ وی بوده است. روح مرتاضانهٔ افسانه، گمان ل. ماسینیون را دربارهٔ سرچشمه مانی‌گرایانهٔ آن تأیید می کند.

پس از این توضیحات می‌توانیم دوباره به منظومه‌یی بازگردیم که آغازگاه سیراندیشهٔ ما بوده است. چنان که گفتیم یکسان بودن سخنان حکمت آموز، جای‌تردیدی بر یکی‌بودن سرچشمه ها نمی‌گذارد. اماگمان نمی‌رود فعلاً بتوان بااطمینان کامل این سرچشمه را معین کرد. حل مسأله ممکن است دو راه داشته باشد: یوسف خاص حاجب می‌توانسته است با یک روایت کهن از داستان ابراهیم ابن ادهم آشنا باشد که در همان زمان ویژگیهای مانی‌گرایی را در خود گرفته بوده است. اگر توجه داشته باشیم که افسانه باید در بلخ پیدا شده باشد، که از لحاظ جغرافیایی از کاشغر چندان دور نیست، چنین احتمالی هست. اما این‌گمانه درصورتی باید پذیرفته شود که این افسانه پیش از نیمه نخست سده هفتم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) ساخته شده باشد. جستجو در این جهت در زمان حاضر امکان‌ناپذیر است. برای این کار باید تذکره‌های کهن صوفیه نظیر طبقات ابوعبدالرحمن‌السلمی و یا تألیفی همانند آن، یعنی اثر عبدالله انصاری که به‌گویش هرات است وهنوز به چاپ نرسیده، مورد پژوهش قرار گیرد. تا زمانی که این کار انجام نشده باشد، ما از مرز حدس و گمان، گامی فراتر نمی‌گذاریم.

اما احتمال‌گمانهٔ دیگری نیزهست. شاید اصل افسانهٔ مانی‌گرایانه به‌شکل زبانی و یا نوشته در دسترس یوسف خاص حاجب بوده‌که هنوز با نام شیخ صوفی مربوط نشده بوده است. درکاشغر که از مراکز اسلامی بسیار دور بوده و بی‌شک

۱۵. برخی نظریات را در باره این افسانه می‌توان در آثار:
Kremer, S. 57 Sq; Nicholson, *Ibrahim b. Adham*, S. 215–220; Brown, *Literary history*, vol. 1, P. 425 دید.

زمانی در زندگی مانی‌گرایی نقش بزرگی داشته، آیین کهن در بین توده‌های مردم بیش از آسیای میانه امکان بقا داشته است. این گمانه می‌تواند از این رو نیز تا اندازه‌یی مورد تأیید قرار گیرد که یوسف هنگام آوردن اقتباس، اشاره‌یی به‌نام شیخ نمی‌کند. ضمناً، همین‌جا باید توضیح دهیم که ظاهراً چنین اشاراتی بطور کلی برای شاعر کاشغرکاری آشنا نبوده است. این نکته نیز دارای اهمیت است که اقتباسی که از زبان اتکورمیش زاهد آمده یکجا دارای ویژگیهای اسلامی و عناصر بینش مسیحی و مانی‌گرایانه است. البته در اینجا می‌توان گفت که منظومه بطور کلی انباشته از روح اسلامی است که با شرایط جامعهٔ کاشغر در سدهٔ هفتم هجری/ یازدهم میلادی هماهنگ گردیده و مؤلف نمی‌بایست نسبت به تعلیمات مانی روشی منفی در پیش گیرد. اما چنین راه حلی شتابزده خواهد بود. اکنون دیگر شکی نیست که چکامه‌های کهن صوفیه، با وجود داشتن روح سنت اسلامی، بسیاری از اندیشه‌های مانی‌گرایانه را نیز درخود داشته‌اند. پدیده‌های مشابه می‌توانسته وجود داشته باشد و در اینجا این امر به هیچوجه غیر عادی نخواهد بود.

تکرار می‌کنم که فعلاً حل همهٔ این مسائل امکان ندارد، اما به نظر نگارنده ارزش دارد که به نقل‌قولهای قوتادغو بیلیگ توجه شود. در هر صورت، از نقل قولها، سرنخی دیگر پیدا می‌شود که منظومهٔ مورد نظر را با یک سلسله آثار ادبی پر اهمیت مربوط می‌سازد. با ادامهٔ کار در این سو، می‌توان به‌نتایج بزرگتری رسید و بتدریج قوتادغو بیلیگ را از وضع انزوای ادبی خود که تا امروز نیز ادامه دارد بیرون آورد.[۱۶]

۱۶. با این که در این مقاله به‌تمام ابعاد این موضوع نمی‌پردازیم، نیز نمی‌توانیم خاموش باشیم که مرثیه بسیار عالی یوسف دربارهٔ پیری (فصل ۲۱، ص ۳۸۶) تقریباً می‌تواند در همهٔ اجزاء خود باسبك مشابه نظم دوران سامانی مربوط باشد که عالیترین نمونهٔ آن مرثیه مشهور رودکی (همه بود...) و مرثیه همسطح کسایی مروزی (به سیصد و چهل و یک رسید نوبت سال) است.

فضیل ابن عیاض

تجربه‌یی در بازکاوی زندگینامهٔ صوفیه

۱. مراحل نخستین زندگی فضیل

جنبش زهاد که در سدهٔ دوم هجری از عراق به خراسان گام نهاده بود، در آغاز اساساً در نزدیکی بلخ، که فعالیت ابراهیم ابن ادهم و پیروانش در آنجا جریان داشت، متمرکز شده بود. اما مربوط ساختن این جنبش تنها با یک نقطهٔ معین، امکان‌ناپذیر است. کوچ نشینان نظامی عرب، در تمام جهات پراکنده شده بودند و مردمی نیز که آشتی خود را با فئودالیزم بالنده، ناممکن دانسته و در کوشش بازگشت به نظام سدهٔ نخست اسلام بودند، در همه‌جا وجود داشتند. فضیل ابن‌عیاض، شخصیت نمایایی که اهمیت او کمتر از ابراهیم ابن ادهم نبوده و نقش چشم‌گیری در تاریخ تصوف داشته است، تقریباً همزمان با ابن ادهم به فعالیت آغاز می‌کند.

تعیین دقیق زادگاه فضیل امکان‌ناپذیر است. در منابع، پیرامون این مسأله اختلاف‌نظر وجود دارد. ابن خلکان،[1] دو نسبت الطالقانی و الفندینی را برای او می‌آورد و بر آن است که او در طالقان به‌دنیا آمده و سپس به‌فندین که دهکدهٔ کوچکی در نزدیکی مرو بوده، نقل مکان کرده است. ابن‌قتیبه، زادگاه او را ابیورد[2] و ابن الاثیر سمرقند[3] می‌داند. اطلاعات ابن‌الاثیر را در این مورد نمی‌توان موثق دانست زیرا در سایر منابع تأیید نمی‌شود. از این گذشته، بنابر همهٔ اطلاعات، روزگار جوانی فضیل

۱. ابن‌خلکان، ص ۵۴۲. ۲. پیشین، ص ۲۵۲.

۳. ابوخمیس در مناقب‌الابراد ازقول ابونصر البخاری: ولدت بسمرقند (بنگرید: تاریخ عینی، نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، ص ۳۵۰.) ابوالفدا نیز همین گفته را تأیید می‌کند. در تاریخ عینی گفته می‌شود که نسبت او از نام دهکدهٔ عیاض در نیم فرسنگی مرو است که به‌پدر او تعلق داشته است.

در نزدیکی ابیورد و یا میان ابیورد و مرو سپری گردیده و می‌توان ارتباط او را با ناحیهٔ مرغاب تا اندازه‌یی امری معلوم دانست. مشکل بتوان گفت که آیا فضیل در زیر تأثیر مکتب ابن‌ادهم بوده است یا نه؟ مؤلفان زندگینامه‌ها، در این باره اشاره‌یی نمی‌کنند. گمان نمی‌رود اگر ارتباطی مستقیم میان این دوشخصیت برجستهٔ آغاز دوران تصوف وجود می‌داشت، مؤلفان زندگینامه‌ها در این باره مهر خاموشی برلب می‌زدند. نبودن هیچ اشاره‌یی به این نکته، همتای دلیلی است بر استقلال فضیل. با این همه، گونه‌یی تأثیر را می‌توان حدس زد. اطلاعات مربوط به فعالیت ابن‌ادهم بایستی به فضیل رسیده باشد، منتهی اطلاعاتی دست دوم. دربارهٔ امکان ارتباطی مستقیم، جای گمان هم نیست. این نکته دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در آن روزگار توجه به آرمانهای صوفیه در همه‌جا محسوس بوده و این توجه خود بخود و بدون تأثیری از خارج پدید می‌آمده است.

ظاهراً فضیل نیز همانند ابن ادهم، عربی اصیل بوده است. درهمهٔ منابع، نام کامل او چنین آمده است: ابوعلی الفضیل ابن‌عیاض ابن‌مسعود ابن بشرالتمیم. البته در طبقات ذهبی[۴] و در تاریخ عینی نام او به شکل «فضل» آمده است اما این را باید بیشتر به حساب عدم دقت نساخ گذاشت.

آغاز فعالیت او چنان با مه غلیظی از افسانه‌ها پوشیده شده است که نمی‌توان آن را روشن ساخت. در سیرت شخصیتهای تصوف، همواره به سلوک و رفتار وگام نهادن آنان در طریق توبه، توجهی بسیار مبذول شده است. این لحظه، در بیشتر موارد در شکل درام بزرگی توصیف می‌شود و به‌شکل ژرفترین هیجانات روحی و تحولی آنی، در همهٔ جهانبینی آنها تجسم می‌گردد. این نکته درهمهٔ سیرتها تکرار می‌شود و از این رو باید به این‌گونه افسانه‌ها با احتیاطی فراوان نگریست. البته، این پدیده‌ها از لحاظ روانشناسی امکانپذیر است و هیچ اعجازی در آن نیست و مواردی از این‌گونه هیجانات روحی که مستند هستند، فراوان است. اما تکرار مصرانهٔ این آهنگ به‌دست همهٔ زندگینامه‌نویسان تصوف، ما را وادار می‌سازد که در این نکته نوعی سبک ادبی راشاهده‌کنیم که برای تأثیر شدید بر خوانندهٔ نو پا ضرورت داشته است.

از این رو باید بر داستان «تغییرات روحی» فضیل با احتیاطی فراوان بنگریم.

۴. بنگرید: ذهبی، طبقات، ج. ششم، ص ۵۳.

این داستان بسیار مؤثر و کامل است و باید چنین پنداشت که مورد بازنگری ادبی قرار گرفته باشد.

بخشی از مؤلفان زندگینامه ها می نویسند که فضیل در جوانی راهزن بوده و در راه بزرگ بین سرخس و ابیورد راهزنی می کرده است.

داستان توبهٔ او را دو روایت است. بنابر یکی از روایات، شبی او به‌گفتگوی دو مسافر کاروانی گوش می‌داد. یکی از مسافران به دیگری می‌گفت: «از راه دور شویم و در خرابه ها منتظر باشیم، زیرا در راهی که در پیش داریم مردی به نام فضیل به‌راهزنی مشغول است...» فضیل از شنیدن این‌حرف یکه‌خورد، گام در راه نهاد و به کاروانیان گفت که از این لحظه دیگر به‌این کار ننگین دست نخواهد زد:

از آن دم، او توبه کرد و به کشتن نفس پرداخت.[۵]

روایت دوم شامل عنصری رومانتیک است: فضیل دلباختهٔ دختری بود و گرانبهاترین اشیاء غارتی را به او می‌داد. شبی که برای رفتن نزد معشوق برحصار باغی بالا شده بود صدای شخصی راشنید که قرآن می‌خواند و این آیه را تکرار می کرد که:

الم یأن للذین آمنوان تخشع قلوبهم لذکرالله.[۶]

ترجمه: آیا زمان آن فرا نرسیده است که دلهای خفتهٔ شما به ذکر خدا بیدارگردد.

این سخنان براو تأثیری تکان دهنده داشت و در دم از دیوار پایین شد، از شهر بیرون رفت و راه صحرا در پیش‌گرفت. در تاریکی شب راه را گم کرد و به کاروانسرای ویرانه‌یی درآمد و خواست خستگی اندازد، و در آنجاگفتگوی کاروانیان را شنید. این نقلی از تحریر نخست بود. عینی، روایت سوم را براین نقل می‌افزاید: فضیل شنید که زنی با کودکی خردسال همراه کاروان است. کودک فریاد می‌زد و مادرش با تهدید به‌او گفت: «خاموش باش تا فضیل فریاد ترا نشنود!...» آن‌وقت فضیل حیرت زده گفت: «وای برمن، کار من به‌آنجا رسیده است که زنان، کودکان

۵. تاریخ عینی، ورق ۶۳۳ الف. ۶. قرآن، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۱۶.

خود را از من می‌ترسانند.»[۷] روایت دوم گسترش بیشتری دارد و این روایت با ویژگیهای اصلی در آثار القشیری رساله و ابن محدث مناقب الابرار هست.

در اثر عطار، تذکرة الاولیاء بسط بعدی این افسانه دیده می‌شود. چنین می‌نماید که برای مؤلفان زندگینامه‌ها قرار دادن راهزنی و تقدس، یعنی دو مرحلهٔ زندگی فضیل، رو در روی هم، دشوار بوده است. لازم بود حلقهٔ ربطی پیداشود که این دومرحله را به‌یکدیگر پیوند دهد و توضیحی باشد براین که چگونه چنین تحولی امکانپذیر شد. عطار می‌نویسد که فضیل هنگام راهزنی نیز فروتن و خاکسار بود و جامه‌یی از پلاس برتن، کلاهی پشمین برسر و تسبیحی به‌گردن داشت. خود او درغارت شرکت نمی کرد و تنهااموال غارتی رابین راهزنان تقسیم می کرد و سهمی نیز برای خود بر می‌داشت. در عین‌حال، فضیل مراقب بود که رفیقانش فرایض دینی را اداکنند و او خود نیز با دقت این فرایض را انجام می‌داد.

عطار برای توصیف این دوران زندگی فضیل دو حکایت زیر را آورده است:[۸]

یک روز کاروانی شگرف می‌آمد و یاران او کاروان گوش می‌داشتند. مردی در میان کاروان بود، آواز دزدان شنوده بود. دزدان رابدید. بدرهٔ زر داشت، تدبیری می کرد که این را پنهان کند. با خویشتن گفت بروم واین بدره را پنهان کنم تا اگر کاروان بزنند، این بضاعت سازم. چون از راه یکسو شد خیمهٔ فضیل بدید. به نزدیک خیمه او را دید برصورت و جامعهٔ زاهدان. شاد شد وآن بدره به‌امانت‌بدو سپرد. فضیل گفت برو درآن کُنج خیمه بنه. مرد چنان کردو بازگشت به کاروان. گاه رسید کاروان زده بودند، همه کالاها برده و مردمان بسته و افکنده. همه را دست بگشاد و چیزی که باقی بود جمع کردند و برفتند. آن مرد به‌نزدیک فضیل آمد تا بدره بستاند. او را دید بادزدان نشسته و کالاها قسمت می کردند. مرد چون چنان بدیدگفت بدرهٔ زر خویش به دزد دادم. فضیل از دور او را بدید، بانگ کرد. مرد چون بیامدگفت چه‌حاجت است. گفت همانجا که نهاده‌یی بر گیر و برو. مرد به خیمه در رفت و بدره برداشت و برفت.

۷. ویلی بلغ من أمری ان النساء یفز اولادهن بی.
۸. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۴.

یاران گفتند آخر ما در همهٔ کاروان یک درم نقد نیافتیم، تو ده هزار درم باز می‌دهی؟ فضیل گفت این مرد به من گمان نیکو برد من نیز به خدای گمان نیکو برده‌ام که مرا توبه دهد. گمان او راست گردانیدم تا حق گمان من راست گرداند

بعد از آن روزی کاروانی بزدند و کالا بردند و بنشستند و طعام می‌خوردند. یکی از اهل کاروان پرسید که مهتر شما کدام است؟ گفتند با مانیست، از آن سوی درختی است برلب آبی، آنجا نماز می‌کند. گفت وقت نماز نیست. گفتند تطوع کند. گفت با شما نان نخورده؟ گفتند به روزه است. گفت رمضان نیست. گفتند تطوع دارد. این مرد را عجب آمد به نزدیک او شد. باخشوعی نماز می‌کرد. صبر کرد تا فارغ شد. گفت: «الضدان لا یجتمعان» (ضدین با هم جمع نمی‌شوند) روزه و دزدی چگونه بود و نماز و مسلمانان را با هم کشتن چکار؟ فضیل گفت قرآن دانی؟ گفت دانم. گفت نه آخر حق تعالی می‌فرماید:

وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرسیئاً (قرآن، سورهٔ نهم، آیهٔ ۱۰۲)

ترجمه: و دیگران به گناهان خویش اعتراف کردند و کار درست خود را با بدی درهم آمیختند.

مرد هیچ نگفت و از کار او متحیر شد.

عطار می‌افزاید که فضیل زنان و تنگدستان را تاراج نمی‌کرد بلکه به‌آنان بخشش می‌داد. عطار همچنین صحنه‌هایی دراماتیک به‌داستان توبهٔ فضیل می‌افزاید. او می‌نویسد که فضیل درهمهٔ دوران راهزنی خود، فهرست دقیقی از مردم غارت زده، باذکر مبلغی که از هر یک به‌سرقت رفته است، تهیه کرده بود. او پس از توبه به بازپس دادن بهای کالای غارتی آغاز کرد، از دشمنان خویش پوزش خواست و همه را از خویشتن خرسند کرد:

سرانجام «در باورد جهودی بماند.[9] از او بحلی می‌خواست بحل نمی‌کرد.

۹. پیشین، ص ۷۶.

آن جهود با جمع خود گفت امروز روزی است که بر محمدیان استخفاف کنیم. پس گفت که اگر می‌خواهی بحلت کنم تلی ریگ بود که برداشتن آن در وسع آدمی دشوار بودی مگر به روزگار. گفت این از پیش برگیر. فضیل از سر عجز پاره پاره می‌انداخت و کار کجا بدان راست می‌شد. همی چون درماند سحرگاهی بادی در آمد و آن را ناپدید کرد. جهود چون چنان دید متحیر شد. گفت من سوگند دارم که تا تو مال مرا ندهی من ترا بحل نکنم. اکنون دست بدین زیر نهالی کن و آنجا مشتی زر برگیر و مرا ده تا سوگند من راست شود و ترا بحل کنم. فضیل به خانهٔ جهود آمد و جهود خاک در زیر نهالی کرده پس دست به زیر نهالی در کرد و مشتی دینار برداشت و او را داد. جهود گفت اسلام عرضه کن. اسلام عرضه کرد تا جهود مسلمان شد. پس گفت دانی که چرا مسلمان گشتم؟ از آنکه تا امروز درستم نبود که دین حق کدامست. امروز درست شد که دین حق اسلام است، از بهر آنکه در توریت خوانده‌ام که هر که توبه راست کند دست که برخاک نهد زر شود. من خاک در زیر نهالی کرده بودم آزمایش ترا، چون دست به خاک بردی زر گشت. دانستم که توبهٔ تو حقیقت است و دین تو حق است.»

عطار می‌نویسد که فضیل پس از این، داوطلبانه خود را به سلطان تسلیم کرد تا مجازات شود. اما سلطان او را بخشید و فرمان داد تا او را با اعزاز به خانه‌اش برند. فضیل چون به‌خانه آمد به زنش گفت که قصد خانهٔ خدا دارد و اگر خواهد پای وی گشاده کند. زن به‌طلاق راضی نشد و گفت: «من هرگز از تو جدا نروم و هرجا که تو باشی با تو باشم» و خود را شریک سر نوشت او ساخت.

همهٔ این جزئیات افزودگیهایی است که در پرتو نظری که در بالا ابراز گردید آشکارا برتحریر نخست افزوده شده است. به‌خوبی روشن است که در اینجا هیچ شالودهٔ تاریخی وجود ندارد. سلطانی که فضیل داوطلبانه تسلیم او گردید افسانه‌یی ناب است، زیرا در سدهٔ دوم هجری، در این منطقه سلطانی وجود نداشته است.

یادآوری این نکته جالب است که در ساخت داستان ابراهیم ابن ادهم نیز روشی همانند می‌بینیم. طبق داستان، تـازی کوچ نشین پادشاه بلخ می‌گردد و روایت

مانی‌گرایانهٔ افسانهٔ مربوط به بودا، به‌نام او وابسته می‌شود. پادشاه از تاج و تخت دست می‌کشد و درویشی آواره می‌گردد. در برابر زندگینامه‌نویسان متأخر، این وظیفه قرارگرفت که چنین تحولی راتوضیح دهند و برای آن از لحاظ روانشناسی شالوده‌یی بسازند. افسانه با این داستان تکمیل می‌شود که ابراهیم ابن‌ادهم پسر شاهدخت بلخ و درویش دیوانه، ادهم، است. او از مادر، رتبهٔ شاهی و از پدر تلاش برای زندگی درویشانه را به‌میراث برده بود. زندگینامهٔ او موافق با ستیزسه‌گانه‌یی می‌گردد که تقدس در این‌ستیز سومین همنهاد (سنتز) بوده است. ریشهٔ پیدایش افسانهٔ مربوط به ابراهیم ابن‌ادهم، تا اندازه‌یی روشن است. ثبت زمان پیدایش این افسانه دشوار است، اما مأخذ آن چندان مورد تردید نیست. افسانهٔ مربوط به‌فضیل، اشکالات بسیاری پیش می‌آورد. پیش از همه باید روشن سازیم که آیا داستان راهزنی او از قصه‌های ساختگی است و یا در زیر خود آستری تاریخی نیز دارد. واقعیت تبدیل راهزن به زاهد[۱۰] خود به‌خود امری غیر احتمالی نیست. بر روایات مشابهی از زندگینامه‌های مقدسین عیسوی آگاهی داریم که مربوط به دورانی متأخر است و می‌توان آنها را از لحاظ تاریخی مورد سنجش قرار داد.

ازسوی دیگر بسیار وسوسه انگیز است که در اینجا تنها افسانه‌یی را مطلوب ببینیم که گرایش پوشانیدن آن با هالهٔ تقدسی تخیلی (فانتزی)، آن را پدید آورده است. می‌خواسته‌اند برای برابرنهاد (آنتی‌تز) ابراهیم ابن‌ادهم «پادشاه || درویش» موازی «راهزن || مرد مقدس» ایجاد کنند. حل این مسأله تنها بر اساس منابع امکانپذیر است. با مراجعه به منابع می‌بینیم که همهٔ مؤلفان کهنتر زندگینامه‌ها و همهٔ مکتبهای محدثان تازی، فضیل را تنها همچون گرد آورنده و انتقال دهندهٔ احادیث می‌شناسند وهیچ خبری از دورهٔ جوانی او نمی دهند. ابن‌قتیبه، نواوی، و ذهبی دربارهٔ راهزنی او سخنی نمی‌گویند و تنها به‌تعیین مقام او در میان محدثان بسنده می کنند. در حالی که در آثار قشیری افسانهٔ مربوط به تغییر ناگهانی حال او را می‌یابیم که البته افسانه‌یی است بسیار کوتاه و نه چندان روشن.[۱۱] در این مورد به ویژه سکوت ابن-

۱۰. البته باحذف زیروبمهای ادبی که در افزودگیهای عطار است.

۱۱. ضمناً باید گفت که در آثار القشیری سایر افسانه‌ها نیز بسیار فشرده و به‌شکل اشاره‌یی است و او می کوشد توجه خود را به بازنمودن سخنان حکمت‌آمیز مشایخ نخستین معطوف سازد.

قتیبه که همچون هموطن فضیل بیش از دیگران می‌توانست برآغاز فعالیت فضیل آگاه باشد، شایان اهمیت بسیاری است.

با توجه به نظریاتی که در بالا ابرازگردیده است می‌توان معین کرد که:

۱. افسانهٔ مربوط به فضیل راهزن، فاقد شالودهٔ تاریخی است.

۲. این افسانه تقریباً درسدهٔ چهارم هجری ساخته شده است.

ساختن این افسانه را می‌توان از صوفیان خراسان دانست و سرچشمهٔ آن را نیز ظاهراً باید در همان محیطی جستجو کرد که افسانهٔ مربوط به ابراهیم ابن ادهم در آن پرداخته شده است. در این‌صورت پدیدارشدن این افسانه در آثار صوفی نیشاپوری، کاملاً مفهوم می‌گردد.[۱۲]

بدین‌سان پس از بازکاوی اطلاعات زندگینامه‌های مربوط به دوران جوانی فضیل، همچنان با دستانی خالی برجای ماندیم. افسانه، مانند موارد مشابهٔ دیگر، جای تاریخ نشست و ما را واداشت آنچه را که می‌دانستیم، فراموش کنیم. یگانه واقعیت تردیدناپذیر آن است که پیدایش او از خراسان بوده و هیچیک از مؤلفان زندگینامه‌ها نمی‌توانند این نکته را انکار کنند.

۲. فضیل در کوفه

مهاجرت فضیل از خراسان به کوفه، دومین مرحلهٔ زندگی اوست. خبر این مهاجرت را در همهٔ منابع و از جمله دراثر ابن قتیبه مشاهده می‌کنیم وبدین‌سان در این مورد تردیدی بر جای نمی‌ماند. ابن‌قتیبه می‌گوید که فضیل درکوفه ازمستمعین منصورابن‌مؤتمر و دیگر راویان حدیث بود. ذهبی[۱۳] درمیان آموزگاران وی از العماش، منصور که ذکرش دربالا آمد، امام‌جعفر صادق (ع)، سلیمان تمیمی، حمیدالطاول، یحیی‌الانصاری وبسیاری

۱۲. مشکل بتوان گفت که دربرابرما فولکلور است‌یا فرآوردهٔ مکتبی‌ادبی. برخی‌ازطرحهای ساخت افسانه، گمان دوم را کاملاً محتمل می‌سازد. از سویی دیگر جدا ساختن دو جریان درآثاری که ازلحاظ زمانی از ما بسیار دور هستند، گمان نمی‌رود که اکنون امکان داشته باشد.

۱۳. ذهبی، طبقات، ج ۶، ص ۱.

دیگر که نامشان رانیاورده است، یاد می کند. نواوی نیزفهرستی نزدیک به همین فهرست می‌آورد.[۱۴] در کوفه میان فضیل و سفیان ثوری آشنایی افتاد. در منابع، به مناسبات این دو ستون تصوف توجهی بسیار نشان داده می‌شود ولی‌شرح آن متفاوت، گاهی به شکل دوستی بزرگ وگاهی به‌شکل خصومتی کوچک، می‌آید. این تضاد را در اثر تغییر جای سفیان ثوری باسفیان‌ابن عیینه که همزمان او و روابطش با فضیل تیره بوده است، می‌توان توضیح داد. اما دربارهٔ سفیان‌ثوری باید گفت‌که بنا بر اطلاعات ناچیزی‌که تا زمان ما رسیده است، تعلیمات او بر رشد و تکامل بعدی فضیل تأثیری بزرگ داشته است. ذهبی در زمره کسانی که احادیثی از زبان فضیل روایت کرده‌اند از الشافعی، هردو سفیان (عیینه و ثوری)، ابن‌المبارک، یحیی الکتان، وبشر حافی نام برده است. بی‌شک این فهرست ناقص است و بی‌هیچ زحمتی می‌توان نامهای بسیاری بر آن افزود. هنگام بررسی نقش فضیل و اهمیت او برای گسترش تصوف دوباره به این مسأله باز خواهیم گشت.

طبق اطلاعاتی که در دست داریم نمی‌توان تصویری از زندگی فضیل در کوفه ترسیم کرد. اما با وجود این برخی سخنان حکمت‌آموز او که باقی مانده است براین‌دوران‌زندگی‌وی روشنایی‌انداخته وامکان می‌دهد نتیجه‌گیریهای نسبتاً پرارزشی حاصل آید. از نام اشخاصی که فضیل در کوفه با آنها در تماس بوده چنین برمی‌آید که او خیال داشته همٔ خودرا سر به‌سر وقف‌گردآوری احادیث و روایت آنها کند. تردیدی نیست که کشش شهرت محدثان کوفی، فضیل را از خراسان بیرون برد. آوازهٔ دانش شگرف و خرد بزرگ آنها تا خراسان دور دست نیز رسیده بود. او که زاهدی سختگیر بود و به‌پرهیزگاری سخت‌گرایش داشت، انتظار داشت که بجز معرفت، زندگی قدسی را نیز در وجود آنان بیابد و برای طی طریق، و چشم‌پوشی از دنیا، پیشوایی پیدا کند. اما سرنوشت چنان نبود که انتظار او را جامهٔ عمل پوشاند. کوفیان از آرمانهای تقدس، بسیار دور بودند و فضیل آنان را این‌چنین نمی‌پنداشت. روشن گردید که آنها روایت احادیث را به‌پیشه‌یی تبدیل کرده‌اند؛ آنان سخنان پر حکمت پیامبر را نقل می کردند ولی به‌هیچ روی در پیروی از آنها نمی کوشیدند. ضمناً آنها که خود را پاسداران گنجینه خرد می‌پنداشتند، با بهره‌گیری از موقعیت خویش از زورمندان،

۱۴. بنگرید: نواوی، ص ۵۰۳.

فرمانروایان و امرا بخشش می‌خواستند و این کاری بود که خراسانی‌سختگیر در انتظارش نبود. در تعلیماتی که در خراسان دربارهٔ حلال و حرام پدید آمده بود، حد و مرز حرام بسیار موشکافانه معین شده بود. از نظر فضیل هر آنچه حکام داشتند، بی‌شک حرام بود و او پذیرفتن هیچ هدیه‌یی را از آنها جایز نمی‌دانست. او بیزاری خود را از کارهای کوفیان پنهان نمی‌داشت و رفتار آنان را سخت نکوهش می‌کرد. در یکی از سخنان حکمت‌آموز او که در طبقات الشعرانی به‌جای مانده است، نظر وی نسبت‌به‌این مردم با کمال وضوح، روشن گردیده است.[15]

البته ممکن است سفیان در واقع از طعن و شماتت فضیل با چنین فروتنی و خاکساری استقبال نکرده باشد، اما اگر ذره‌یی صداقت در وجود او می‌بود، آنگاه نمی‌توانست‌درستی آنها را انکار کند. تصویری که در این سخنان ترسیم‌گردیده، روشنگر روش فضیل است. در آینده، هنگام بررسی تعلیمات فضیل، خواهیم دید که سخنان حکمت‌آموز او با نظری که در اینجابیان‌گردیده است، کاملاً موافقت دارد. نگارنده معتقد است که اگر گمان کنیم که تحول ژرف در بینش فضیل در کوفه تحقق یافته و در همانجا از موازین رسمی‌گام واپس نهاده و نظریات اصلی خویش را عمیقتر کرده است، اشتباه نکرده‌ایم. گذشته از هر پیشینه‌یی که فضیل درخراسان داشت، در کوفه بود که یکی از بنیادگذاران تصوف‌گردید. بدین‌سان، به‌افسانهٔ راهزنی او ضربت شکنندهٔ دیگری وارد می‌شود، تصورات مربوط به‌تحولی ناگهانی در نهاد او درهم می‌ریزد وتصوری از گذار تدریجی او به‌بینش تازه، پدید می‌آید.

گمان می‌رود که نفرت از گردآورندگان سنی حدیث بیش از پیش وجود فضیل

۱۵. این‌است آنچه شعرانی می‌گوید:
سفیان ابن عیینه به‌مجلس او شد والفضیل به‌وی گفت: شما معاصران دانشمندان (علما) بودید وفروغ‌ملك، درشما روشنایی می‌جستند و شما به‌تاریکی بدل‌شدید. شما ستارگانی بودیدکه از روی درخشش شما راه‌حق را جستجو می‌کردند ولی شما به‌گمراهی بدل گردیدید. آیاکسی ازشما هنگامی‌که نزد این امرا می‌رود و ازآنها درهم ودینار می‌ستاند و حتی نمی‌داند این ثروت ازکجا آمده‌است وآنگاه به‌محراب تکیه می‌زند ومی‌گوید: فلانی از زبان فلانکس به‌من نقل‌کرده است که... از خدا شرم نمی‌کند! سفیان سرش را خم کرد وگفت: از خدا می‌خواهیم که ما را ببخشاید و در پیشگاه او توبه و استغفار می‌کنیم...
(شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵).

را فرا گرفته باشد. کار به آنجا می‌رسد که فضیل نه تنها بر راویان و ناقلان احادیث، بلکه برچنین فعالیتی یکسره خط بطلان می کشد. یکی از سخنان حکمت‌آموز وی روشنگر این نظر اوست.[۱۶]

اسحق ابن ابراهیم از فضیل خواست که حدیثی برایش نقل کند. فضیل پاسخ داد: «اگر تو از من دینار خواسته بودی، برای من از حدیث راحت‌تر بود. ای بیخبر، جز شنیدن حدیث ترا کاری نیست؟»[۱۷]

در این دو ارزیابی، نفی شدید همهٔ جلوه‌های تقدس ظاهری، برترین اندیشه‌یی است که فضیل از آن پیروی می کند. تقدس، در گردآوری حدیث نیست بلکه در پیروی از رهنمودهای آن است و ضمناً چنان که از دیگر سخنان او بر می‌آید این پیروی باید از نگاه دیگران پوشیده باشد. برای فضیل، دین، امری است باطنی و درونی و کاری است که مستقیماً به‌مناسبات بین دیندار و خدا بستگی دارد. هرگونه وانمود کردن به نیکوکاری، ساخته کاری‌یی است که جایگزین اسلام راستین می‌گردد و این، تجلی نیرنگ و ریا است که هدف آن به‌دست آوردن سود در این جهان بوده و در نتیجه عملی است گناه.

از این رو شگفت‌آور نیست که فضیل با چنین بینشی نمی‌توانسته در کوفه بماند. احتمالاً زندگی برای او در کوفه دشوار بوده است و رفتار اطرافیان نیز نسبت به‌او تحمل ناپذیر. در نتیجه فضیل در جستجوی واپسین پناهگاه بر می‌آید و تلاش می‌ورزد به‌سرزمین حلال راه یابد و طبیعی است که این تلاش وی را به مکه می کشاند.

۳. کوچیدن به مکه

ظاهراً گرایش به آشنایی شخصی با خبرگان حدیث و پرداختن به‌روایت حدیث، انگیزهٔ فضیل به آمدن به کوفه بود، اما آمدن وی را به مکه انگیزه‌یی دیگر بوده است. چنان که گذشت، آشنایی او با محدثان، تأثیری ناهنجار بر او داشت و فضیل به‌این نتیجه رسید که این پیشه، شایستهٔ مسلمان راستین نیست. هنگامی که قرآن

۱۶. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵.

۱۷. لکان لك شغل عن سماع الحدیث.

وجود دارد و هر چیزی که مسلمان باید بداند در آن هست، به‌احادیث چه‌نیاز:

من فهم معنی القرآن استغنی عن کتابة الحدیث[۱۸]

ترجمه: کسی که قرآن را می‌فهمد نیازی به‌نوشتن حدیث ندارد.

این گفتهٔ فضیل دارای اهمیت بسیاری است ونشان می‌دهد که در جهانبینی او دگرگونی ژرفی پدیدآمده است. اگر تا کنون برای فضیل نیز همانند بیشتر زهاد تقلید از پیامبر (*imitatio*) برطبق روایات شفاهی بالاترین کارها بود، و در بیشتر موارد در تقلید ظاهری جلوه می‌کرد، پس‌از آن، رفتار ظاهری برای او اهمیت خود را از دست داد. در مرحلهٔ نخست، وضع درونی و باطنی و پاکی نیت قرار می‌گیرد. فعالیت محدث با جهانگری زاهد ناسازگار است و مباینت دارد زیرا:

من احب ان یسمع کلامه اذا تکلم فلیس بزاهد[۱۹]

ترجمه: کسی که دوست دارد هنگام تکلم، سخن او را بشنوند، زاهد نیست.

فضیل مسألهٔ سازگار بودن توحید مطلق را با کار و کوشش در جهان در میان می‌گذارد و به‌این نتیجه می‌رسد که دشواریهای ناشی از آن به‌هیچ روی قابل حل نیست:

ترک العمل لاجل الناس هوالریاء والعمل لاجل الناس هوالشرک[۲۰]

ترجمه: دست کشیدن از کار بخاطر مردم، ریا، و کار بخاطر مردم، شرک است.[۲۱]

کلید این سخن حکمت آموز در لاجل الناس (بخاطر مردم) نهفته است که دوبار تکرار شده است. هر کار و اقدامی که انگیزهٔ آن‌گونه‌یی مناسبت با دنیای خارج باشد، گناه است. چنین مناسباتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر کار و اقدام انسان اگر برای‌آن است که دیگران ببینند و یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریایی بیش نیست. اگر بخاطر آنها کاری مثبت صورت گیرد، به‌واقعیت وجود دیگری بجز خدا اعتراف شده، و این ارتکاب به‌گناه شرک است. طبق این سخنان، تعلیماتی در بارهٔ خدا

۱۸. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵. ۱۹. پیشین.

۲۰. قشیری، رسالات، و سایر منابع.

۲۱. ترجمهٔ فارسی این جمله درتذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلسن چنین است: «دست بداشتن عمل برای خلق ریا بود و عمل کردن برای خلق شرک بود» بنگرید: تذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.-م.

همچون یگانه واقعیت حقیقی وجود داشته که موجب شک و تردید است زیراگمان نمی‌رود که در سدهٔ دوم هجری چنین بینش و جهانبینی‌یی گسترش داشته است. از سوی دیگر القشیری که مؤلف معتبری است این سخنان را نقل کرده و در بسیاری از منابع و از جمله در کتاب قوت القلوب نودی مورد تأیید قرار گرفته و تردید بر درستی آنان کاری است دشوار. تنها می‌توان چنین پنداشت که فضیل استنتاجی منطقی، و نهایی از این سخنان نداشته و نتیجه‌گیری را صوفیان متأخر کرده‌اند. در هر صورت، در اینجاگام قاطعی از زهد ابتدایی به‌سوی نظریات فلسفی تصوف می‌بینیم. فضیل دیگر تنها زاهد نیست و به بنیادگذاران بعدی نظریات فاضل‌مآبانه، نزدیک می‌شود.

آگاهی ما بر چگونگی زندگی فضیل در مکه بسیار ناچیز است. تنها با اطمینان کامل می‌توان گفت که زندگی او، زندگی زاهدی سختگیر بود و پر از انزجاری از دنیا و زندگی و انباشته از آزمایشهای هولناک، تنگدستی، گرسنگی، و نیاز. فضیل در بارهٔ زندگی خویش در راز و نیازی که عطار آن را نقل کرده است چنین می‌گوید:

> خداوندا رحمتی کن که برتوبهٔ من عالمی و عذابم مکن تو که برمن قادری!

سپس می‌گوید:

> الهی مراگرسنه می‌داری و عیال مرا گرسنه می‌داری و مرا و عیال مرا برهنه می‌داری و مرا به‌شب چراغ نمی‌دهی و تو این با اولیاء خویش کنی... به کدام منزلت، فضیل این دولت از تو یافت؟[۲۲]

در آغاز این راز و نیاز باز تاب «خرسند بودن از حق تعالی به‌هر چه کند»[۲۳] و ترس از باز خواستی که روز آن ناگزیر و نزدیک است و دربین زهاد سدهٔ اول هجری گسترش وسیعی داشته است، دیده می‌شود. اما در نیمهٔ دوم خطوط تازه‌یی می‌بینیم که تنها، مشاهدهٔ آن در نزد صوفیه امکانپذیر بوده است. این خطوط تازه همانا خشنودی درعذاب و غرور از عذاب است، زیرا این دنیای فانی عذاب و مصیبت، بهرهٔ نیکوترین مردمان است. چنان که از سخنان فضیل:

۲۲. تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.
۲۳. بنگرید: Goldzihr, *Vorlesungen*. S. 151-152

اذا احب‌الله عبداً اکثر غمه فی‌الدینا و اذابغض اوسع علیه الدنیا[۲۴]

ترجمه: هنگامی که خدا بنده را دوست بدارد غم او را در دنیا افزون می‌گرداند و هنگامی که بر او خشم گیرد نیکیهای دنیا را بطورگسترده دراختیار او می‌گذارد.

می‌بینیم، غم و درد نشانهٔ محبت خدا به‌بندهٔ خویش است و می‌خواهد او را به خویشتن نزدیک سازد. ارتباط ظاهری انسان با خدا تغییر یافته و اصطلاح محبت یعنی دوست داشتن[۲۵] پدیدار گردیده است که دربارهٔ آن هنگام بررسی تعلیمات فضیل سخن خواهد رفت.

راز ونیازی که گفته آمد، نشان می‌دهد که فضیل تنها نبوده و بار غمخواری خانواده را نیز بردوش داشته است. در واقع نیز نمی‌توان تردید داشت که فضیل‌دارای خانواده بوده است وهمهٔ منابع نیز براین نکته‌گواهی می‌دهند. می‌دانیم که او را دو یا سه پسر و دو دختر بوده است که پس از مرگش یتیم مانده‌اند.[۲۶] از نظرما، وجود خانواده برای زاهدی سختگیر ممکن است شگفت بنماید، امابرای آن روزگار، این کاری کاملاً طبیعی بوده و پدیده‌یی برعکس‌آن می‌تواند شگفت انگیز باشد. بایدیادآوری کرد که‌زاهد می کوشد از سراسر جزئیات زندگی‌پیامبر پیروی کند.[۲۷] البته حدیث: لارهبانیة فی‌الاسلام از احادیث ساختگی است،[۲۸] اما حدیثهای واقعی نیز دربارهٔ نکوهش تجرد هست که بسیار صریح است.[۲۹] اگر این سخنان را نیز ساختگی بپنداریم، زندگی پیامبر و یا درستتر بگوییم روایات مربوط به زندگی آن حضرت خودبخود گویا هستند. از اینجا روشن می‌گردد که برای هر زاهد ازدواج دیگر از حقوق نبوده بلکه وظیفه است. از این‌رو، این که فضیل دارای خانواده بوده، کاری است بسیار طبیعی.

۲۴. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵.
۲۵. حدیث یحبکم... که حدیث بسیار مشهوری است و غالباً نقل می‌شود، شالودهٔ آن را تشکیل می‌دهد.
۲۶. بنگرید: تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۵.
۲۷. این جزئیات طبق تعلیمات هر دورهٔ معین و هر گروهبندی اجتماعی با تصورات زاهددر بارهٔ رفتار پیامبر هماهنگی داشته است.
۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 123 Sq.
۲۹. بنگرید: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 141.

اما داشتن خانواده وظایفی نیز بردوش انسان می‌گذارد و زاهد با داشتن هرگونه نظری دربارهٔ فعالیت دنیوی، باز هم موظف بوده است که برای خانواده خود نانی به دست‌آرد. ضمناً نظر فضیل در بارهٔ فعالیت دنیوی، که در بالا به‌آن اشاره شد، جستجوی دستمزد مناسب را برای او بسیاردشوار کرده بود. درطبقات ذهبی اطلاعاتی هست بر این که‌چگونه فضیل نان به دست‌می‌آورده است:

کان رضی یسقی علی الدوام و ینفق من ذلك علی نفسه و عیاله

ترجمه: او پیوسته سقایی می کرد و از این رهگذر برای خود و خانواده‌اش نان به‌دست می‌آورد.

به‌این اشاره بایستی با احتیاط نگریست، زیرا در افسانه های مربوط به‌بسیاری از مشایخ، ویژگی همانندی مشهود است. برای نمونه به‌ادهم دیوانه یا ادهم سقا پدر ابراهیم ابن‌ادهم اشاره می کنیم که در افسانه های آسیایی میانه نام او بسیار می آید.[۳۰] این وجوه مشترک، همیشه انگیزهٔ شک و تردیداند. اما از سوی دیگر، برای زهاد آن روزگار تنها چنین پیشه‌یی طبیعی بوده است. فضیل تعلیمات مربوط به‌تمایز دقیق حلال از حرام را از خراسان به همراه خود برده بود. فعالیت او در جهان تنها در صورتی می‌توانست توجیه‌گردد که با عناصری کاملاً حلال مربوط شود. درویشانی که از این اندیشه پیروی می کردند، نظرخود را بی‌اختیار به‌آن چیزی می‌دوختند که‌از آن همه و به‌اصطلاح (res nullius) بود. در بارهٔ گروه بزرگی‌از بنیادگذاران تصوف به‌خوبی آگاهی داریم که پیشهٔ آنان خارکنی در صحرا و بردن خار به‌روستاها برای سوخت بوده است. در اینجا ما با ارزیابی بسیار نکته سنجانهٔ فعالیت انسان روبه‌رو هستیم. خار در صحرا چیزی است فاقد هرگونه ارزش وتنها در پرتو حمل به نقاط مسکونی، که درآنجا می‌تواندمورد استفاده قرار گیرد، دارای ارزش می‌شود. بدین‌سان، در اینجا نه این که خود شیء بلکه کاری که صرف گردآوری و حمل آن شده است، نقشی قاطع دارد. درویش با فروش خار، پیش از همه، کار خود یعنی‌آن چیزی را می‌فروخت که بدون چون و چرا از آن وی، و بی‌تردیدحلال بوده است. دربارهٔ سقایی نیز اگر آب ازآبگیرهای

۳۰. به‌توازن میان افسانهٔ ابراهیم‌ابن ادهم وافسانهٔ فضیل پیشتر اشاره‌شده بود. درصفحات بعد قرینه‌های دیگری خواهیم دیدکه نتیجه گیری در بارهٔ آنها ممکن‌است هنوز به‌هنگام نباشد.

عمومی به‌دست می‌آمده و مطابق با معیار پاکیزگی بوده است، این نظر وفق می‌دهد.[۳۱] اما در مورد آب، ویژگی دیگری نیز افزون می‌شود؛ و به این کار کیفیت خاصی می‌دهد. این ویژگی همان ارزش والایی است که در خاورمیانه برای آب قایلند و آن را بزرگترین نعمت می‌دانند.[۳۲] فروشنده پرارزش‌ترین چیزی را که در جهان است، می‌فروشد و درازای آن نرخ ناچیزی دریافت می‌کند که به‌هیچوجه با کالای او برابر نیست. این دلایل کافی است که چنین پیشه‌یی را برای درویشان یکی از پسندیده‌ترین شکلهای فعالیت دنیوی سازد. از این رو، با این که در طبقات، ویژگیهای افسانه‌یی به فضیل نیز همانند سایر زهاد نسبت داده شده است، نمی‌توانیم بگوییم که این خبر از واقعیت نیز دور نیست.

ارتباط فضیل با دنیای خارج تا آخرین حد ممکن محدود بوده است. تجربه دوران زندگی در کوفه، او را واداشت که از همنشینی با مردم روی برتابد و گوشه‌گیری و انزوای کامل پیشه کند. برخی از گفته‌های او بر این نکته دلالت می‌کند:

> اگر توانید که در جایگاهی ساکن شوید که نه کس شما را داند و نه شما کس را عظیم نیکو بود، منتی عظیم فرا پذیرم از کسی که بر من گذرد و مرا سلام نکند و چون بیمار شوم به‌عیادت من نیاید، چون شب درآید شاد شوم که مرا خلوتی بود بی‌تفرقه با حق وچون صبح برآید اندوهگین شوم از کراهیت دیدار خلق که نباید که درآیند و مرا از این خلوت تشویش دهند، هر کرا از تنها بودن وحشت بود و به‌خلق انس دارد از سلامت دور است.[۳۳]

نماز جماعت، که او حضور خود را در آن ناگزیر می‌داند، یگانه موردی است که فضیل را با رفتن به‌میان مردم آشتی می‌دهد:

> فرمن الناس غیر تارك للجماعة[۳۴]

> ترجمه: از مردم بگریز، اما نماز جماعت را ترک مکن.

اما در اینجا نیز گاهی گرایشی دیگر دارد و می‌گوید:

> می‌خواهم تا بیمار شوم تا به نماز جماعت نباید شد تا خلقم را نباید دید.

۳۱. احتمالاً همینطور نیز بوده است.
۳۲. مقابله شود با نوشته‌های قرآن دربارهٔ آب.
۳۳. تذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۱.
۳۴. شعرانی، طبقات‌الکبری.

اما نباید اندیشید که این رفتار فضیل بر اثر نفرت او از مردم بوده است. سخنانی راکه شعرانی از او آورده است، گواهی می‌دهد براین که فضیل نه خودش را بزرگ و نه مردم را بی راه نکوهش می کرده است:

واجتمع رضه هوو شعیب بن حرب فی الطواف فقال یا شعیب ان کنت تظن انه شهد الموقف والموسم من هو شر منی و منك فبئس ماظننت[۳۵]

ترجمه: او هنگام طواف با شعیب‌ابن حرب روبرو شد وگفت: ای شعیب اگر گمان می‌بری که کسی بدتر از من و تو مقام [عرفات] و موسم [حج] را دیده است، گمان بدی کرده‌ای!

بیانات دیگری، براین سخنان روشنی بیشتری می‌اندازد:

من طلب آخا بلاعیب صار بلاآخ

ترجمه: کسی که درجستجوی برادری بی‌عیب است، بی‌برادر می‌ماند.

ازاینجا روشن‌می‌گردد که‌تلاش‌فضیل برای انزوا و تنهایی‌براثر نفرت از مردم نبوده وانگیزهٔ آن بیزاری ازخویش بوده است. او می کوشد برای پاک شدن ازگناه از زندگی‌خود مایه‌گذارد وترس‌ازمکافات زندگی‌آنجهانی سراپای وجودش را فراگرفته است. از هر دمی باید بهره گرفت و بهره جستن از دم، فقط در تنهایی با خدا، و در ذکر امکانپذیراست. دراینجا نیز بازتابی ازویژگیهای زهاد نخستین دیده می‌شود واز این‌رو می‌توانیم این سخنان را از او بدانیم.

گرایش فضیل به‌تنهایی و انزوا غیر از روحیهٔ اصلی او، نمایانگر نکته‌یی دیگر نیزهست. ظاهراً برای او دستیابی به‌این تنهایی، چندان آسان نبوده، و برغم تمایل، ناچار بوده است‌که با مردم درآمیزد. این نکته نشان می‌دهدکه آوازهٔ حق بودن فضیل گسترشی وسیع داشته، مردم به سوی او کشانیده می‌شدند و از او اندرز و یاری می‌خواسته‌اند. عطار می‌نویسد:[۳۶]

درمکه‌سخن‌بر او گشاده شد ومکیان‌بر وی جمع شدندی و همه را سخن‌گفتی تا حال او چنان‌گشت‌که خویشان و اقرباء او از باورد برخاستند و به دیدار او آمدندو در بزدند. در نگشاد وایشان باز نمی‌گشتند. فضیل بربام خانه آمد وگفت اینت بیکار مردمانی که شما هستید خدای کارتان

۳۵. پیشین. ۳۶. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ۷۷.

بدهاد. و مثل این سخن بسی بگفت تا همه گریان شدند و از دست بیفتادند و عاقبت همه نا امید از صحبت او بازگشتند و او همچنان بربام بود و در نگشاد.

این افسانه نیز یادآور یکی از ویژگیهای زندگی ابن ادهم و این روایت است که چگونه همسر و پسر او از بلخ عازم مکه شدند تا شوهر و پدرخودرا بیابند وچگونه ابن ادهم نمی‌گذاشت که نزدیکش شوند. از این رو این ویژگی را نیز که عطار در زندگینامه آورده است می‌توان یک ساخت ادبی و تلاشی برای پیروی از طرحی مشخص دانست.

دربارهٔ پند واندرز دادن فضیل در مکه، با پذیرفتن احتمال آن، باید گفت که گمان نمی‌رود فضیل پیوسته به‌این کار پرداخته باشد، نظر او دربارهٔ درآمیختن با مردم که به‌آن اشاره کردیم، مانع از چنین گمانی است و از این گذشته درهیچیک از سرچشمه ها لقب الواعظ که درآن زمان برای این افراد معمولی بوده و در مورد دیگرصوفیه دیده‌ایم، به او منسوب نمی‌دارند. اما بی‌شک فضیل به گاه ضرورت از دادن پند و اندرز خودداری نمی کرده و با آن که آن را باری سنگین بر دوش می‌دانسته از این وظیفه سر باز نمی‌زده است. درعین حال، او برای اندرز دادن ارزش بسیاری می‌داد و اهمیت بزرگی برآن قائل بود، و این از سخنانی که وابستگی آن به‌فضیل یکسره روشن است به‌خوبی نمایان است:

لان یلاطف الرجل اهل مجلسه و یحسن خلقه معهم خیرله من قیام لیله و صیام نهاره.[۳۷]

ترجمه: اگر مرد با مردمی که نزد او گردآمده‌اند با مهربانی و خلق نیکو رفتار کند، کار او بهتر از برخاستن [به‌نماز] در شب و روزه داشتن در روز است.[۳۸]

از این گذشته، می‌دانیم که هم‌اندیشان فضیل، احتمالاً با موافقت او، مجالسی ترتیب می‌داده‌اند که در آن مجالس حتی اشعاری خوانده می‌شده‌است. یکی از این اشعار از ابن بشیر در مجلس ابومحمدالزاهد همفکر فضیل در کتاب‌الاغانی باقی مانده است.[۳۹] این قطعه، فاقد برازندگی شعری‌است اما ساخت‌آن بسیار جالب‌است زیرا

۳۷. پیشین ۳۸. بنگرید: ابن‌خلکان؛ و نیز دمیری، طرایق‌الحقایق.
۳۹. کتاب‌الاغانی، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

بازتابی است از وضع روحی نخستین زهاد جامعهٔ نخستین اسلامی. ترجمهٔ متن آن در زیر می‌آید:

وای بر کسی که مورد بخشش پروردگار نیست و طعمهٔ آتش دوزخ خواهد بود. در روزهایی که گذشته‌است چه فارغبالی است: این گذشته یادآور مرگ است و من آن را از یادبرده‌ام. آنکه زندگی‌اش دراین جهان به درازا کشیده و آسوده زیست می کند، مرزی جز مرگ در پایان ندارد. در جرگه‌یی که من در آن بودم گفته شد: محمد نزدپروردگار رفت، رحمت خدا بر او و برما باد!

۴. دیدار فضیل و هارون‌الرشید

دیدار فضیل با هارون‌الرشید، داستانی که در خاور نزدیک و میانه گسترش بسیاری داشته است، بازتاب بخشی از پند واندرزگوییهای اوست. این داستان درچند مجموعهٔ داستانهای عبرت آموز آمده است که درمیان آنها می‌توان از سراج الملوك الطرطوشی، کتاب الحیاة الحیوان دمیری، و اسوق الاشواق البقاعی نام برد. مشکل بتوان گفت که نخستین مؤلف این داستان که بوده است: ازسه مؤلفی که در بالا آمد، طرطوشی (متوفی به‌سال ۵۲۰ هجری /۱۱۲۶ میلادی) کهنتر از دیگران است، اما او نیز سازندهٔ این حکایت نبوده است. دمیری اشاره می کند که او بجز کتاب طرطوشی برای پرداختن این داستان، از کتاب ابن بلبان و شرح اسماء الحسنی رسالهٔ المقدسی نیز سود جسته است. در این صورت اثر المقدسی (سدهٔ چهارم هجری) کهنترین سرچشمه خواهد بود. متأسفانه درهیچیک ازمنابعی که دردسترس نگارنده بوده است، این داستان دارای اسناد کامل نیست و ظاهراً در اثر مقدسی نیز اسناد ندارد و روایت مستقیماً چنین‌آغازمی گردد: عن‌الفضل بن‌الربیع «از فضل ابن الربیع» از نزدیکان معروف هارون، که روایت بعدی داستان از زبان اوست. این داستان طبق روایت البقاعی، ازکتاب درسی ی. کرزگارتن[40] مشهوراست و درطرح کلی آن با روایات طرطوشی و دمیری همخوانی

40. *Chrestomathia arabica*

دارد. تفاوت آنها تنها در این است که برخی جزییات درجه دوم حذف و بخشی از سخنان فضیل کم‌شده و گذشته از این باید تذکر داد که درکتاب ی. کرزگارتن دریک یا دو مورد در نقطه‌گذاری دقت بکار نرفته است. چون تا آنجا که نگارنده آگاه است، برگردان کامل این داستان در زبانهای اروپایی نیست، نگارنده نقل ترجمهٔ تحریر الطرطوشی را دور از فایده نمی‌داند:[۴۱]

نقل است از فضل ابن ربیع که هارون الرشید به زیارت حج بود. شب‌هنگام که من در خواب بودم، صدای دق الباب شنیدم و پرسیدم: «کیست؟» پاسخ آمد: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن». من باشتاب بیرون‌آمدم واو براستی امیرالمؤمنین بود. گفتم: «یا امیرالمؤمنین اگر کسی از پی‌ام می‌فرستادی‌خود نزد تو می‌آمدم.» اوگفت: «وای برتو! هیجانی مرا فراگرفته است که مردی خردمند می تواند آن را فرونشاند. مردی را به من بنما که بتوانم از او سئوالی کنم!» گفتم: «سفیان ابن عیینه همینجاست»: گفت: «ما را به‌نزد او هدایت کن!» ما نزد وی شدیم ومن درزدم و او پرسید: «کیست که درمی کوبد؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» او با شتاب بیرون آمد وگفت: «یا امیرالمؤمنین اگر توکسی از پی من می‌فرستادی خودم نزد تو می‌آمدم.» اوگفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم.» هارون با وی زمانی‌گفتگوکرد وسپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری» هارون‌گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» ما رفتیم و هارون به‌من گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «عبدالرزاق ابن‌حمام اینجاست.» او پاسخ داد: «مارا نزد وی برتا از وی سئوال کنیم.» نزد وی رفتیم و من دق‌الباب کردم. پرسید: «کیست؟» پاسخ دادم: «از امیرالمومنین اطاعت کن!» وی با شتاب بیرون‌آمد وگفت: «یا امیرالمؤمنین! اگرمراخبر کرده بودی خود نزدت می‌آمدم.» اوجواب داد: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم.» ساعتی با وی به‌گفتگو نشست وسپس پرسید: «آیا تو به کسی‌بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری»

۴۱. طرطوشی، ص ۲۶.

هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» سپس ما بیرون شدیم و هارون گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «فضیل ابن عیاض در اینجاست.» گفت: «ما را نزد او هدایت کن!» ما نزد او رفتیم. در جایی بلند ایستاده بود و عبادت می کرد و آیاتی از کتاب خدا به تکرار می خواند. من در کوفتم. او پرسید: «کیست؟» گفتم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» در پاسخ گفت: «مرا با امیرالمؤمنین کاری نیست.» گفتم: «الله اکبر! آیا تونباید از او اطاعت کنی؟» وی جواب داد: «آیا از پیامبر خبرت نیست که گفته است مؤمن نباید خوار شود.» فضیل پایین آمد، درگشود و سپس بالا شد، شمع را خاموش کرد و درگوشه‌یی نشست. ما کورمال به‌جستجوی او پرداختیم و دست رشید بر دست من پیشی گرفت و فضیل گفت: «چه نرم‌دستی است اما آیا فردا از عذاب الهی خلاصی می‌یابد یا نه؟» راوی می‌گوید: «با خود گفتم امشب، وی با او با زبانی پاک و قلبی‌صاف گفتگو خواهد کرد.» هارون گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم، رحمت خدای برتو باد!» [فضیل] لب به‌سخن گشود وگفت: «آنچه ترا به‌اینجا کشانید، خلاف میل تو بود و همراهانت نیز برای‌آمدن با تو رغبتی نداشتند واگر پردهٔ میان تو و آنان را برگیرند و تو از آنها بخواهی که اندکی از گناهان ترا بپذیرند، آنها گردن نخواهند نهاد و در واقع از ایشان آن‌که ترا بیشتر دوست دارد، بیشتر خواهد گریخت.» سپس او گفت: همینکه عمرابن عبدالعزیز به‌خلافت رسید، سلیم ابن‌عبدالله و محمدابن کعب و رجاء ابن حیوة را فراخواند و به‌آنان گفت من مبتلا شدم به بلیات، تدبیر من چیست؟ او خلافت را بلیات می‌دانست و تو و یارانت سعادت و نعمت... سلیم ابن عبدالله به‌اوگفت: اگر خواهی‌فردا از عذاب الهی رهایی یابی چون روزه دار، از دنیا دست بکش و با مرگ افطار کن. محمدابن کعب به اوگفت: «اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی، پیران مؤمنین راپدردان، مردان میانه سال را برادر و خردتران را فرزند. به‌والدین احترام‌گذار، با برادران مهربان باش و به‌فرزندان نیکویی کن.» رجاء ابن‌حیوة به‌او گفت: «اگر خواهی فردا ازعذاب الهی رهایی یابی ،آنچه را که برای خود

دوست داری برای مؤمنین دوست بدار، آنچه برخود نمی‌پسندی بر مؤمنین مپسندو سپس هرگاه خواستی بمیر!» کنون‌نیز من همین را به‌تو می‌گویم و برای تو در هراسم که روزی که پاهایت خواهند لرزید چه برسرت خواهد آمد؟ آیا درکنارتو، که خدایت ببخشاید، این مردم‌خواهند بود که بر تومشورتی دهند؟!» هارون چنان گریان شد که از هوش رفت. من [به‌فضیل] گفتم: «با امیرالمؤمنین نرمترباش!» او پاسخ داد: «ای پسر ام‌الربیع! من با اونرمی می کنم اما تو و یارانت امیرالمؤمنین را هلاک می‌کنید.» سپس هارون به‌هوش‌آمد وگفت: «بازبگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین! شنیده‌ام که یکی از حکام عمرابن‌عبدالعزیز از بی‌خوابی به‌اوشکایت کرد. عمرابن عبدالعزیز به او نوشت: ای برادرمن! بی‌خوابی گناهکاران را درکام آتش دوزخ وطول ابدیت را بیاد بیاور تا درخواب و بیداری راهنمای تو به‌سوی خدایت باشد. اما هشدارکه پای تواز این راه نلغزد، زیرا خدا به تو وعدهٔ بیشتری نمی‌دهد و برتو رحم نخواهد آورد. هنگامی که حاکم نامهٔ او را خواند از سرزمینهای بسیاری گذشت و نزدعمر آمد. عمر ازاو پرسید: «چیست که ترا نزد من آورده است؟» او پاسخ داد: «تو با نامهٔ خود به‌دل من نیرو بخشیدی، من دیگر تا به‌خدا نرسم ولایت ترا اداره نخواهم کرد.» هارون سخت‌گریست وگفت: «بازبگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین، بدان که عباس عم پیامبر نزد او آمد وگفت یا رسول‌الله مرا منصب امارت ده. پیامبر پاسخ داد که یا عباس، یاعم پیامبر، نفسی راکه تو زنده می‌داری بهتر از امارتی است که آن را حتی نمی‌توانی بخوری. درواقع امارت یعنی ندامت و پشیمانی در روز رستاخیز و اگر بتوانی امیر نباشی، امیر نباش!» هارون [دوباره] سخت‌تر گریست و گفت: «بازبگو! که خدا ترا رحمت کناد!» [فضیل] گفت: «ای نکوروی، پروردگار در روز رستاخیز دربارهٔ همهٔ این مردم از توبازخواست خواهد کرد و اگر می‌توانی روی خودرا از آتش دوزخ مصون داری، دریغ‌مکن. هشیار باش‌که نه پگاه و نه بیگاه در دلت برای رعایا فریب نباشد که پیغمبرگفته است: آن که بامداد با نیت فریب آنان بر خیزد، رایحهٔ باغ بهشت را نخواهد دید.» هارون دوباره‌گریان شد و سپس‌گفت: «آیا تو

به کسی بدهکاری؟» پاسخ داد: «آری، دین من نزد پروردگارم است که هنوز به‌حساب درنیامده است و وای برمن اگر اوحساب کند و وای برمن اگر نتوانم برائت حاصل کنم.» [باز] گفت: «دین خود را درعبادت می‌دانم.» [باز] گفت: «راستی راکه پروردگار چنین امری به‌من نکرده بل امر کرده است که وعده‌های او را باور کنم و از ارادهٔ او اطاعت. و پروردگارگفته است: من جن و انس را خلق کرده‌ام تا آنها از من اطاعت کنند من از آنها قوت و خوراک نمی‌خواهم. براستی خداوند است که روزی می‌دهد و صاحب نیرو و قدرت است.» هارون به اوگفت: «این هزار دینار رابگیر، صرف عیال و اولاد کن و با خیالی آسوده به عبادت پروردگار مشغول باش.» [فضیل] گفت: «ای که خدا ترا بزرگی داده است! من راه رستگاری را به تو نمایاندم و تواینها را به من می‌دهی، خدا ترا سلامت دارد و به تو یاری دهد!» سپس خاموش شد و دیگرسخنی با وی نگفت. از نزد او بیرون شدیم وهارون به‌من گفت: «اگرتو مردی را به من می‌نمایی مردی باشد همانند این سیدالمؤمنین.»— حکایت می کنند که زنی از زنان او [فضیل] نزد وی رفت وگفت: «می‌بینی که ما چه تنگدستیم، اگر این نقدینه را می‌گرفتی، می‌توانستیم کار خودرا سرو سامان دهیم.» او در پاسخ گفت: «من وشما همانند مردمی هستیم که شتری داشتند و ازکار او نان به‌دست می‌آوردند. هنگامی که‌شترپیر شد اورا کشتند وگوشتش راخوردند. ای‌عیال، ازگرسنگی بمیراما فضیل رانکش!» همینکه این خبر به‌هارون رسیدگفت: «نزد او رویم، باشد که دینار بپذیرد.» فضل می‌گوید: «ما رفتیم و همینکه فضیل ما را شناخت بیرون آمد و برروی خاک نشست. هارون-الرشید نیز نزد او نشست‌ولب به سخن گشود اما وی‌پاسخ نمی‌داد. ما دراین حالت‌بودیم که کنیز کی زنگی بیرون آمد و فریاد زد: از دیشب شیخ را آزارمی‌دهی، برخیز و برو، خدایت ببخشاید!» ما برخاستیم و رفتیم.

برای ارزیابی این داستان، باید خاطرنشان ساخت که پیش از همه ویژگی نمایان ادبی این روایت به چشم می‌خورد. داستان درسبک حکایات بیشماری دربارهٔ هارون‌الرشید است که به هزار‌ویکشب افزوده شده است. گردش شبانه هارون درمعیت

فضل، کاملاً درروح این حکایات است و همین ما را وادار می‌سازد که به‌ارزش تاریخی این داستان باشک و تردید بنگریم.

البته دیدار هارون وفضیل از لحاظ زمانی کاملاً امکانپذیر است. باید گفت که تفاوت میان رفتارسفیان وحمّام با هارون‌ازیکسو، و رفتار فضیل از سویی دیگر، بسیار ماهرانه و عالی نمایانده شده است. در بیانات فضیل ما سخنی نمی‌بینیم که نمی‌توانسته است‌بگوید. بجز این داستان بزرگ، درباره دیدار فضیل و هارون سه حکایت‌دیگر نیز در دست است که ضربت سنگینی است‌بر این‌داستان وبی‌شک می‌تواند شالودهٔ روایت بالا باشد. ویژگی رفتار فضیل با هارون در هر سه حکایت‌با این داستان یکی‌است، امادر جزئیات آنها تفاوتهای محسوسی هست.

یکی از این حکایات را که ابن خلکان روایات کرده، چنین‌است:

نقل است که سفیان ابن‌عیینه‌گفته است: «هارون‌الرشید ما را خواست و ما نزد او رفتیم. آخرین کسی که بر او وارد شد فضیل بود که چهرهٔ خود را با عبایش پوشانیده بود. او از من پرسید: «ای سفیان کدامیک از اینان امیرالمؤمنین است؟» من به[هارون]الرشید اشاره کردم وگفتم: «اوست» سپس به هریک از آمدگان بدره‌یی نقدینه دادند و همه آن راگرفتند جز الفضیل.الرشید به‌وی‌گفت: «یا ابوعلی اگر تو این را قابل‌قبول نمی‌دانی آنها را به‌بدهکاران ببخش، یاگرسنه‌یی را بخوران و یا برهنه‌یی را بپوشان.» اما وی پیوسته درنپذیرفتن اصرار می کرد. هنگامی که ما بیرون رفتیم، به‌وی گفتیم: «ابوعلی، تو خطا کردی که آنها را نگرفتی و صرف کارهای خیر نکردی.» او ریش مرا گرفت وگفت یا ابومحمدتو فقیه شهری و همه برتو می‌نگرند و تو مرتکب چنین خطایی می‌شوی! اگر این، به کار آنها (یعنی تنگدستان—برتلس) می‌آمد، به کار من نیز می‌آمد!...[۴۲]

درحقیقت، در اینجا نیز همان عناصری که داستان بزرگ پیشین از آن ساخته شده، در برابر ما است. نظر فضیل نسبت به‌هدایای حکمرانان وعکس آن—روش سفیان، نمایندهٔ‌رسمی فقها نسبت به‌این هدایا— لحظات اصلی در هردوحکایت است. رومانتیسم دیدار شبانه و نیز پند و اندرزحذف شده است. هارون نزد فضیل نرفته بلکه او را نزد

۴۲. وفیات‌الاخیار ابن‌خلکان و نیز دمیری که ضمناً متن‌آن ناقص است.

خود می‌خواند، ضمناً فضیل نه به‌تنهایی، بلکه در زمرهٔ سایر فقها احضار می‌شود. همهٔ اینها دارای ویژگی واقعگرایانه‌تری هستند و بیشتر به حقیقت نزدیک‌اند.

حکایت دوم دارای اسناد نبوده و خلاصهٔ کوتاهی ازگفتگوی فضیل با هارون است:

می‌گویندروزی الرشید به‌وی [به‌فضیل] گفت: تو زاهدبسیار بزرگی‌هستی! الفضیل پاسخ داد: تواز من زاهدتری. او[هارون الرشید] پرسید: چگونه؟ فضیل پاسخ داد: زیرامن ترک دنیاگفته‌ام و توترک آخرت. دنیاگذرا و ناپایدار است و آخرت همیشگی و پایدار.[۴۳]

سومین حکایت را ابوالمحاسن آورده است.[۴۴] این حکایت بسیار کوتاه است و به‌عقیدهٔ نگارنده بیش از سایر حکایات می‌توان آن را به واقعیت تاریخی نزدیک دانست:

او [یعنی‌فضیل —برتلس] درمکه با الرشید دیدارکرد وهارون به وی گفت: ما ترا فرا خواندیم‌تا با توگفتگو کنیم و از تو اندرز بگیریم. روایت است از فضیل که نزد او رفتم و گفتم: ای صاحب جمال و کمال نیک، تو پاسخگوی تمام مردم خواهی بود! [وباز] روایت کرده است که الرشیدگریان شد، زار زار می‌گریست و من همان سخنان را تکرار می‌کردم تا این که خدمتکاران آمدند. آنها مراگرفتند و بیرون انداختند.

در اینجا دیگر از احترام و عزت به زاهد مشهور نشانی نیست البته او را فرا می‌خوانند و احتمالاً می‌خواسته‌اند با فراخواندن او تأثیری نیکو بر مؤمنین مکه‌گذارند. اما هنگامی که می‌بینند سخنان او خوشایند آنان نیست، او را همانند گدایی‌سمج به‌کوچه می‌اندازند.

اگر این سه حکایت کوچک را روی‌هم گذاریم و به‌آن آرایشی ادبی دهیم، می‌توانیم به‌آسانی افسانهٔ بزرگی از نوع روایت گستردهٔ طرطوشی به‌دست آوریم. بدین سان در پرتو بررسی همهٔ روایات این حکایت به چنین پی‌آمدهایی می‌رسیم:

۱. احتمالاً دیدار با هارون، به راستی دست داده است.

۲. انگیزهٔ این دیدار، خواست شخص خلیفه بوده و این نکته اثبات می‌کند

۴۳. بنگرید: ابن‌خلکان؛ دمیری. ۴۴. ابوالمحاسن، ج ۱، ص ۵۲۴.

که‌فضیل درآن دوران، در مکه دارای چنان اعتباری بوده‌که دیدار هارون را باوی دیداری مطلوب ساخته است.

۳. روایت گستردهٔ طرطوشی دربارهٔ این دیدار تنها آرایش ادبی سایر روایات کوتاه است، که یکی از آنها ممکن است حتی نقل خود فضیل باشد.

۵. خانوادهٔ فضیل

چنان که گذشت، بنابر اشارات مؤلفان زندگینامه ها، فضیل دارای چهار یا پنج فرزند بوده است. در منابع چند حکایت دربارهٔ رفتار پدر با این فرزندان باقی مانده است که باید به‌آنها اشاره کنیم. دمیری حکایت زیر را دربارهٔ گفتگوی فضیل با دختر کوچکش می‌آورد:

> می‌گویند که فضیل دختری خردسال داشت. دست دخترک درد می کرد و روزی پدراز او پرسید: دخترم، حالت چطور است؟ او پاسخ داد: خیلی خوب‌است‌پدر. به‌خدا سوگند که اگر پروردگار بزرگ‌بخش کوچکی‌از تن مرا مورد آزمایش قرار داده، بخش بزرگ‌آن را سالم نگاه داشته است. برای همین شکر گزارم. فضیل گفت: دخترم دستت را به‌من بنما. دختر دستش را بدو نمود و او دست دختر رابوسید. آنگاه دختر گفت: پدر ترا به خدا سوگند می‌دهم که آیا مرا دوست داری؟ گفت اللهم! البته! دختر شگفت‌زده گفت: پس تو جز خدا کسی دیگر را هم دوست داری. به‌خدا سوگند گمان نمی کردم که جز خدا کسی دیگر راهم دوست‌بداری! فضیل‌گریان شد وگفت: پروردگارا! دخترک خردسال مراشماتت می کند که کسی دیگر را جزتو دوست دارم. سوگند به‌بزرگی تو که جز تو کسی را دوست نداشته‌ام!

البته این‌حکایت شالوده و اساسی ندارد. گذشته از این که احتمال بیان چنین سخنانی از زبان دخترکی خردسال بسیارکم است، در اینجا تلاش نمایانی برای نشان دادن یکی از تعالیم صوفیه به‌چشم می‌خورد و آن این است که عشق به‌هیچکس جز

خدا، حتی به نزدیکترین بستگان امکان ناپذیر است.[۴۵] پندواندرز از زبان کودکان، شیوهٔ گستردهٔ ادبی است که مؤلفان صوفیه آن را بسیار به کار برده‌اند.

دربارهٔ دیگر فرزندان فضیل باید گفت که بنابر اشارهٔ عینی، او سه پسر داشته است: علی، محمد، و عمر، اما تنها علی در زهد شهرت داشت، مرگ عمر در زمان حیات پدرش بود. ابن الجوزی به یک پسر دیگر او اشاره می کند که او را عبیدابن الفضیل ابن عیاض الکوفی می‌نامیده‌اند. گویا او به‌مکه رخت کشید و سپس به‌مصر رفت و در آنجا حدیث می‌خواندومحدثان از زبان اواحادیث را روی کاغذ می‌آوردند. سپس او به‌مکه بازگشت وهمانجادر ماه‌صفر ۲۳۶ (اوت ـ سپتامبر ۸۵۰) درگذشت.[۴۶]

برنگارنده روشن نشد که عینی اطلاعات خودرا از کجا بدست آورده است، اما فشردگی آنها و نداشتن جزئیاتی ساختگی، مارا بر می‌انگیزد که گمان کنیم این اخبار از سرچشمه‌های کهنتری ناشی شده باشد. مؤلفان متأخر اشاره به زهد علی را بسیار بسط داده‌اند که بسیار درخورنگرش است. دمیری حکایت می کند:

> به‌گوش او رسید که پسرش علی گفته است: من می‌خواهم در جایی باشم که مردم را ببینم و آنها مرا نبینند.[۴۷]

جامی در نفحات الانس به‌نقل ازعبدالله انصاری (احتمالاً از طبقات او)، سیمای ادبی علی را پرنقش و نگارتر کرده ومی‌نویسد که از لحاظ تقدس، او حتی بر پدرخود پیشی جسته بود. روزی درحرم نزدیک چاه زمزم، قاری این آیه را می‌خواند: ویوم القیمة تری المجرمین (ودر روز رستاخیز توگناهکاران راخواهی دید.) جوان همینکه این شنید فریادی هولناک از دل برآورد و جان داد.

در اینجا باز حکایت معمولی صوفیه در برابرما است. حکایات دربارهٔ موارد همانند بسیار است ومی‌توان درهر زندگینامهٔ صوفیه آنها را یافت. با وجود این، ابن‌خلکان نیز اشاره‌یی به همین حکایت دارد و دربارهٔ مرگ پسر فضیل چنین می‌گوید:

> ابوعلی الرازی می‌گوید: من سی‌سال با فضیل بودم ولی جز در روزی که پسر او علی درگذشت، هیچگاه ندیدم که او خنده کند و یاتبسم

۴۵. این تعالیم دردرام‌مکمل درخورنگرشی درافسانهٔ ابراهیم‌ابن ادهم نیز بسط یافته‌است.

۴۶. بنگرید: تاریخ عینی، ورق ۶۳۳ ب.

۴۷. نزدیك به‌همین را در اثر عطار (تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن) می بینیم.

برلب داشته باشد. من در این باره از او پرسیدم و او پاسخ داد: در واقع خدا این را می‌خواست و من به خواست خدا راضی هستم. و پسر او که ذکرش آمد جوانی بود که در زمرهٔ مؤمنین بزرگ درآمد و او در زمرهٔ مردمی است که عشق به خالق ذوالجلال والاکرام او را هلاک کرده است.

واپسین واژه‌های ابن‌خلکان به روشنی به روایتی اشاره می کند که در اثر عطار باقی مانده و ما از آن یاد کردیم. اما اگر به حکایت مربوط به مرگ علی باشک وتردید بنگریم، دربارهٔ سخنان فضیل در این باره نمی‌توان تردید کرد. در اینجا استنتاجی از تعلیمات مربوط به توکل که در آن روزگار کاملاً معمولی بوده،[48] پیش روی ما است. بدین‌سان، مرگ پسر فضیل و احساس طاعت پدر را می‌توان رویدادی موثق شمرد.

عطار حکایت می کند که پس ازمرگ فضیل دو دختر از او به‌جای ماند واین دختران را فضیل هنگام مرگ به‌خدا سپرده بود و سپس داستانی تخیلی می‌آورد که چگونه مادر این دختران آنها را به کوه بوقبیس برد و امیر یمن آنها را دید وپس از آگاهی برسرگذشت آنان، آنها را به‌پسران خویش به‌زنی داد. این افسانه ثمرهٔ دورانی به مراتب دیرتر است که‌در آن دوران مؤلفان سیر(زندگینامه‌ها) دیگر به واقعیات توجهی نداشتند و به‌خود امکان می‌دادند که جسورانه خیالبافی کنند.

زندگینامه‌نویسان دربارهٔ پایان زندگی فضیل هیچ اطلاعی ندارند. تقریباً همهٔ‌آنها همداستانند براین که او در سال ۱۸۷ هجری (۸۰۲—۸۰۳ میلادی) در مکه از جهان رفته است. تنها ابن‌سعد خبری ازابن هشام نقل می کند که طبق آن مرگ فضیل یک سال بعد رخ داده اما خود او تاریخ نخست را درستتر می‌داند.[49]

او را درمعلی به خاک سپردند و در روزگار ابن‌سعد گور او هنوز معلوم و زیارتگاه بوده است.

با بررسی‌افسانه‌هایی که پیرامون نام فضیل پدید آمده‌است، به‌این نتیجه‌می‌رسیم که بیشتر آنها ثمرهٔ ساخته‌های ناب ادبی است. در بسیاری ازموارد آهنگهایی راکه

۴۸. البته بسط وتکامل آن درسده‌های بعد جامهٔ عمل پوشید.

۴۹. بنگرید: تاریخ عینی.

انگیزه پیوستن اجزاء گوناگون به زندگینامه بوده و سنتهای زندگینامه‌نویسی تصوف پیدایش آن را ایجاب می‌کرده است، می‌توان دقیقاً معین و ضمناً دو قشر از افسانه‌ها را مشخص کرد. قشر نخست در مکتب صوفیه خراسان که القشیری، سلمی، وانصاری را می‌توان نمایندگان ویژهٔ آن مکتب به شمار آورد در سده‌های چهارم و پنجم هجری پدید آمده است. این مکتب، تقسیم فاضل‌مآبانه مقامات را به‌وجود آورد، اصطلاحات را تا اندازه‌یی تحکیم کرد و درجات و مراتب اصلی‌مقدسان صوفیه را، که‌بیش وکم در آثار مؤلفان متأخر نیز باقی است، به وجود آورد. این مکتب که نظریات طرح شده‌یی داشت می‌بایست زندگینامه‌های مشهور صوفیه را در چهارچوب خود جای دهد. اگر این کار در مورد معاصران اشکالی نداشت، در مورد فعالیت شخصیتهای دوران آغاز تصوف، که فضیل از آن روزگار است، با اشکال روبرو بود. مرز دقیقی بین زاهد و صوفی نبود و می‌بایست خطوطی رسم شود که امکان دهد زهاد نخستین را نیز شامل صوفیه کنند. اما این زندگینامه‌نویسان با پرداختن افسانه‌ها هنوز هالهٔ کرامات برای قهرمانان خود نساخته بودند. این گامی بود که دیرتر برداشته شد. دنبال کردن بسط تعلیمات دربارهٔ کرامات بنیادگذاران صوفیه بسیار دشوار است. در هر صورت می‌توان تأیید کرد که دامنه این پیشرفت در آغاز سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) گسترش بسیار داشته است. مقایسهٔ کتاب عطار باسرچشمه‌های کهنتر، حتی در این مورد نیز، نشان می‌دهد که چه تفاصیل تخیلی‌یی که در آثار پیشینیانش نبوده به‌شرح زندگینامه‌ها وارد کرده است.

مجموعه‌های کهنتر سیر، در بیشتر مواقع، به دو بخش کاملاً مستقل تقسیم می‌شوند: اطلاعات مربوط به زندگی و برخی‌سخنان حکمت‌آموز(نوعی احادیث صوفیه). سپس بتدریج مرز از بین می‌رود، ولی در آثارعطار نیز هنوز این ساخت کاملاً نمایان است. اگر مؤلف در مورد شرح جزئیات زندگی امکان آزادی به‌خود می‌داد، درمورد سخنان پرحکمت با احتیاط بیشتری رفتار می‌کرد. سخنان پرحکمتی که عطار نقل کرده است تقریباً درمنابع پیشین‌نیز وجود دارد. ضمناً اگر درمنابع نخستین این‌سخنان به‌تازی است، عطار با نگاه‌داشتن متن اصلی، ترجمهٔ آن را به‌پارسی دری نیز نقل می‌کند. باید خاطرنشان کرد که این ترجمه‌ها بسیار دقیق است و نشان می‌دهد که نسبت به‌این مطالب باچه احتیاطی رفتار شده است. البته مشکل بتوان اندیشید که همهٔ سخنانی که به‌شخص معینی نسبت داده می‌شود به‌راستی از اوست. باید دانست که تصوف

پاپای احادیث عمومی اسلامی، نوعی احادیث صوفیانه را نیز پرداخته که یکی از مهمترین شالوده‌های علوم‌الصوفیه است. بخوبی می‌دانیم که نقل احادیث چگونه بوده و چطور گستاخانه احادیثی را که برای توجیه این و یا آن نظر ویژه (یاحتی برای توجیه اقدامات صریح سیاسی) درکار بوده است، می‌ساخته‌اند. همین جریان بر پای تصوف نیز صورت می‌گیرد و احادیث صوفیه را نیز حتی با داشتن اسناد کامل نمی‌توان موثق دانست.

از این رو، باپذیرفتن سخنان پرحکمت صوفیه، که در زندگینامه‌هاست همچون مطالبی پرارزش برای تاریخ تصوف، بایستی با احتیاط بسیار از آنها بهره‌گرفت. متأسفانه هنوز معیارهای ما برای تعیین واقعی بودن آنها بسیارکم است. وابستگی‌منابع به یکدیگر هنوز تقریباً مورد بررسی قرار نگرفته است. تنها در همین اواخر، علم به‌این امر معترف شدکه تصوف پدیده‌یی یکپارچه نبوده، دارای ساخت و ترکیب تمام شده‌یی نیست و وابسته به دوران و وابسته به ارتباط نمایندگان آن با محافل معین اجتماعی و مکان معین جغرافیایی، توانسته تغییر شکل دهد. دنبال‌کردن جریان بسط برخی مکاتب و تعیین تأثیر این یا آن سنت هنوز تقریباً ناممکن است. تلاش و کوشش در این راه، ناگزیر، پیش از هر چیز به‌گردآوری سخنان پرحکمت صوفیه که درسرچشمه های گوناگون پراکنده است، می‌انجامد. ازمقایسهٔ این‌سخنان، چنین امکانی به‌دست‌می‌آید تا سخنانی که با نظریات شخص‌معین ناسازگار و در نتیجه از ساخته های پسین بوده است، مشخص شود. این مبحث با وجود کمبودیهایی که دارد می‌تواند در مراحل نخست این کار شالوده‌یی پی‌افکندکه بر پایهٔ آن بتوان دست‌کم‌گرچه برای موقت هم باشد، نتیجه‌گیریهایی کرد.

۶. تعلیمات فضیل

با پیروی از این اصول، تلاش می‌ورزیم تعلیمات فضیل را بر پایهٔ سخنان حکمت‌آموزی که از وی به‌جای مانده است، بازسازیم. البته نمی‌توان پنداشت که ما از این رهگذر به راه‌حل نهایی برسیم. این مسأله فعلاً قابل حل نیست. اما، با این همه، می‌توان بطور

تقریبی سیمای او را معین کرد و گمان می‌رود که دستیابی بر چنین پی‌آمدی نیز دستاوردی خواهد بود.

هنگام بررسی زندگینامهٔ فضیل به‌برخی از نظریات عمدهٔ او نیزاشاره کرده‌ایم. اکنون باید بکوشیم تا شکافهای باقی‌مانده را پر کنیم ومطالب موجود را به‌گونه‌یی به ترتیب در آوریم. تردیدی نیست که روحیهٔ پژمردگی و افسردگی، انتظار نابودی جهان و درك امکان‌ناپذیر بودن دادن پاسخی قانع کننده در روز رستاخیز، که در نخستین سده‌های هجری حکمفرما بود، شالودهٔ تعلیمات فضیل بوده است. ترس از توصیف رعب‌انگیز و پر هیبتی که در قرآن آمده، سراسر وجود زاهد را فرا می‌گیرد و او تلاش دارد از چند روزی که بخشایندگی الهی به‌او داده است، برای توبه بهره‌گیرد و سرنوشت رعب‌انگیز بعدی را آسانتر سازد. اندوه دایمی که فضیل را وادار می‌سازد بگوید: لیس هذا زمان فرح انما هو زمان غموم.[۵۰] (این زمان برای شادی نیست، بلکه زمان سوك است.) پی‌آمدی منطقی است که از همینجا سرچشمه می‌گیرد.

بازتاب ترس همیشگی فضیل از ناگزیر بودن پاسخ در حکایتی که ابوالمحاسن[۵۱] در بارهٔ او آورده بخوبی نمایان است:

> من در مکه با فضیل بودم و تا نیمه شب با هم نشسته بودیم. سپس او برخاست و تا بامداد به‌طواف پرداخت. گفتم: یا ابوعلی آیا سر خفتن نداری؟ پاسخ داد: وای برتو! آیا کسی که ذکر آتش دوزخ را می‌شنود روحش آرام است که بخوابد؟

بشر، به این ویژگی زندگی فضیل هنگامی که او در مکه بوده است اشاره می کند ولی نمی‌توان تردید داشت که این ویژگی از همان نخستین گامهای او در راه زهد پدیدار شده است. رعب و دهشت و اندوهی که همراه آن بوده است دو پژواك اساسی است که در سراسر زندگی فضیل به گوش می‌رسد. او می‌گوید: «هنگام تندرستی، وحشت بهتر از امید است.» و سپس می‌افزاید: «اما وقتی مرگ به‌سراغ انسان می‌آید امید بهتر از وحشت است.»

در اینجا تغییراتی جزئی به تعلیمات گستردهٔ زهاد ندبه کننده (البکون) وارد شده است. بیم و خوف از روزمحشر را نمی‌توان تغییر داد، اما پروردگار می‌گوید

۵۰. شعرانی، طبقات‌الکبری. ۵۱. روایت به‌نقل از بشر حافی.

که او مهربان است و در آن دم که برای توبه و ندامت زمانی باقی‌نمانده است، باید مهربانی او را به‌یاد آورد. الاسمعی می‌نویسد:

فضیل مردی را دید که ازچیزی به کسی شکایت می کرد وگفت: تو از کسی که بر تو مهربان است به کسی که برتومهربان نیست شکایت می کنی.[۵۲]

چنان که پیشتر اشاره کردیم، درك گناهکار بودن خویش انگیزهٔ اصلی خوف فضیل است. این نکته به‌شکل جالبی در این سخنان او آمده است: «بدرستی که من برخدا عاصی شده‌ام و این را از رفتار ستور و غلام خود درك می کنم». دربارهٔ این واژه‌های مبهم در یکی از نقل‌قولهای عطار چنین توضیح داده شده است:

هر که ستوری را لعنت کند ستور گوید آمین، از من و تو هر کهٔ به‌خدای عاصی‌تر است، لعنت بر او باد.[۵۳]

در سخنان کلابادی صوفی:

قیل لفضیل بن عیاض عشیه عرفة کیف‌تری حال الناس قال مغفرون لولا مکانی فیهم[۵۴]

ترجمه: در شب عرفات از فضیل ابن‌عیاض پرسیدند که حال این مردمان چون می بینی؟—او پاسخ داد همه آمرزیده‌اند اگر من درمیان ایشان نه‌امی.

این درك گناهکار بودن، بخوبی ابراز شده است.

بدین‌سان، می‌بینیم که درك گناهکار بودن خود، او را ازسرزنش دیگران باز می‌دارد و آنان را بهتر از خود می‌شمرد. این نظریه را اسحق‌ابن ابراهیم الطبری تأیید می کند و نواوی[۵۵] به‌نقل از او می‌نویسد: «هنوز من مردی ندیده‌ام که بیش از فضیل برای خود نگران باشد و بیش از وی برای دیگران امیدوار.»

سخنان عبدالله‌ابن‌المبارك[۵۶] که می‌گوید: «با مرگ فضیل غم و اندوه نیز ازجهان رفت.» این مفاهیم را برای ما به‌خوبی روشن می‌سازد.

چنین روشی نسبت به خویش، تجلی زهدی افراطی را ایجاب می کند.

۵۲. ابوالمحاسن. ۵۳. تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳، س ۱۸.

۵۴. کلابادی، کتاب‌التعوف، نسخهٔ خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، ش ۳۹۶.

۵۵. نواوی، ص ۵۰۳. ۵۶. بنگرید: قشیری، رسالات وآثار دیگر مؤلفان.

رعایت موازین شریعت دیگر قانع کننده نیست و تلاش بزرگی برای تمایز حرام از حلال انجام می‌گیرد.

مسألهٔ چنان شیوه‌یی برای یافتن نان به میان می‌آید، که دست کم در بارهٔ آن بتوان با اطمینانی اگر چه اندك، گفت که شیوه‌یی است مجاز:

کسی که دریابد نانش از کجاست، در برابر پروردگار از مؤمنان است. ای تیره‌روز! بنگر که نان تو از کجاست.[۵۷]

عقل‌الحلال، یعنی مسأله‌یی که ابراهیم ادهم نیز در راه حل آن کوشش بسیار کرده بود، دربرابر فضیل هم‌قد برافراشت. یافتن پاسخ برای این پرسش بویژه برای فضیل —زاهد سختگیر— چندان آسان نبود. نمی‌دانیم او چگونه این مسأله را حل کرد. اما تردیدی نیست که او نیاز به‌خوراك را به حداقل رسانیده بود. در این باره حکایت در خورنگرشی در ربیع‌الابرار زمخشری هست:

روزی او [فضیل — برتلس] به همراهان خودگفت شما دربارهٔ کسی که آستینش پر از خرماست و سپس در کنار مبرز می‌نشیند و خرماها را یکی پس از دیگری به‌آنجا می‌اندازد، چه فکرمی کنید؟ آنها پاسخ دادند که او دیوانه است! وی‌گفت اما کسی که آنها را به‌شکم خود می‌ریزد تا آن را انباشته کند ازاوهم دیوانه‌تر است. زیرا مبرز ازهمین راه انباشته‌می‌شود.[۵۸]

در هرصورت، روشن است که فضیل به‌دست آوردن خوراك را با کار و کوشش شخصی، بزرگترین نشانهٔ حلال بودن آن می‌دانست. «برازندهٔ پیرو قرآن نیست که نیازمند امرا و اغنیا باشد، برازنده آن است که همهٔ مردم نیازمند او باشند.»[۵۹] در این زمینه میان فضیل و نمایندگان سنت رسمی، اختلافی افتاد که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.

فضیل به‌همان اندازه که با مردم بطور کلی سازگار بود با کسانی که آنها را قراء می‌نامد ناسازگاری داشت. این ویژگی تنها از آن فضیل نبوده است؛ می‌دانیم که تقریباً همهٔ زهاد این زمان دارای همین نظر بوده‌اند. از طعنهای فضیل به قراء می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

۵۷. شعرانی، طبقات‌الکبری.
۵۸. نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی، ش ۷۴۷ <C 676> ورق ۱۵۲ ب.
۵۹. شعرانی، طبقات الکبری.

او آنها را متهم می کند که در برابر قدرتمندان چاپلوسی می کنند:

اگر علما دنیا را نادیده می‌گرفتند، ستمگران در برابر آنـان سر تعظیم فرود می‌آوردند و خلایق ازآنها پیروی می کردند. اما آنها علم‌خودرا به‌خدمت دنیاداران‌گماردند، تا ازاین راه ازآنچه در دست آنهاست لقمه‌یی چربتر بگیرند. آنها خوار شده‌اند ومورد نفرت خلایق. نشانهٔ زهد، آن است که هنگامی که دربرابر امرا وچاکران آنها، شما را بی‌ادب می‌نامند، خرسند باشید و شادی کنید.[60]

اشرافیت دو ویژگی برای درگاه امرا به‌ارمغان آورد که همانا چاپلوسی وتهمت بودند و همین ویژگیها ازمهمترین معایب قراء شدند:

تا آنجا که می‌توانی از قراء دور باش. اگرآنها ترا دوست بدارند درازای آنچه که تو نداری ستایشت خواهند کرد. اگر برتوخشم بگیرند علیه تو شهادت دروغ خواهند داد وگواهی آنان پذیرفته خواهد شد.[61]

وسپس می‌گوید:

قـراء خدای بخشنده، مردمانی هستند راضی و خویشتن خوار می‌دارنـد و قراء دنیادار خداوندان غروراند و انزجار نسبت به‌دیگر مردمان.[62]

فضیل آنها را سرزنش می کند که به کاری که شایسته و برازنده نیست، پـرداخته‌اند و ازاین رهگـذر امتیازاتی را که می‌توانسته‌اند از آن برخـوردار باشند، ازدست می‌دهند. فضیل برای مثال به لقمان افسانه‌یی اشاره می کند:

لقمان با آن که برده‌یی حبشی‌بود، چون انصاف داشت وبه‌آنچه که به‌او ربطی نداشت نمی‌اندیشید، داور فرزندان اسرائیل شد.[63]

قـراء روزگار فضیل از این روش خردمندانه پیروی نمی کردند و در نتیجه «تهمت— مایهٔ لذت قراء»[64] بود.

فضیل انگیزهٔ حملات شدید خود را باز می‌گوید. او مسؤلیت پیروان قرآن را درك و می‌خواهد که مسلمانان برای نمایندگان دیگر ادیان نمونه و سرمشق باشند:

۶۰. به‌این سخنان پرحکمت دوباره اشاره خواهیم کرد.

۶۱. شعرانی، طبقات‌الکبری.

۶۲. پیشین. ۶۳. پیشین. ۶۴. پیشین.

کسی که قرآن می‌خواند نیز در روز رستاخیز همان گونه که پیامبران هم بازخواست می‌شوند، بازخواست خواهد شد که آیا درعبادت ودر دنیا رسالت خود را انجام داده است؟ زیرا او وارث آنهاست.[۶۵]

سپس فضیل راه رهایی از این وضع را نشان می‌دهد و می‌گوید از کدام پیشوا و راهبری باید پیروی کرد:

دانش عالم‌الاخره پوشیده است و دانش عالم‌الدنیا آشکار. از کسی که بر آخرت آگاه است پیروی کنید، از دنیادار دور باشید و از او بپرهیزید. او با نابینایی و یاوه‌بافی خود شما را به‌گمراهی می کشاند. اومدعی علم بی‌عمل وعمل بدون صداقت است[۶۶]

در اینجا بویژه تعیین دو قشر از علما درخور نگرش است؛ اگر این سخنان به راستی از او باشد، آنگاه در عالم‌الاخره می‌توانیم نخستین تلاش را برای اشاره به عارف بعدی صوفیه ببینیم.

دیدیم که فضیل انگیزهٔ اصلی سقوط قراء را در عشق آنها به‌دنیا و خوار-شدن در برابر قدرتمندان و توانگران می‌داند. خود او نسبت به‌دنیا کاملاً بی‌تفاوت است وگذشته از آن، نسبت به‌دنیا ابراز انزجار می کند:

اگر همهٔ دنیا به‌من دهند حلال وبی‌حساب، ننگ دارم چنانکه شما ازمردار ننگ دارید.[۶۷]

شهوت دنیا مرد را به‌هلا کت می کشاند، زیرا بنده تا زمانی که خود و ایمانش درشهوت غرق نشده است، نابود نمی‌شود.[۶۸]

دو چیز است که دل را سخت می کند، سخن گزاف و خوراك بسیار.[۶۹]

سخن گزاف یعنی شهوت به‌نعمات دنیا، زیرا مردم معمولاً به‌یاری گزاف گویی می کوشند برای خود احترام دست و پا کنند.

دیدیم که فضیل به‌مردم بطورکلی آسانتر می‌گیرد تا به‌پارسایان حرفه‌یی و از آنها می‌خواهد که تنها منصف و درستکار باشند:

۶۵. پیشین. ۶۶. پیشین.

۶۷. بنگرید: قشیری؛ طبقات‌الحقایق؛ تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۲.

۶۸. بنگرید: ابوالمحاسن. ۶۹. پیشین.

با کسی که هنگام خشم برتو تهمت‌زند برادری مکن. کسی که اگر مانع از امیال او شوی بر تو خشم‌گیرد، برادر تو نیست.[۷۰]

فضیل اندوهناك است از این که در زمان او برادری راستین از پدیده‌های نادر است:

امروز دیگر برادری از میان برخاسته است.[۷۱]

همینکه تهمت پدیدار شد، پیمان برادری ناپدید گردید، زیرا برادری رفتاری است که همواره رویاروی است.[۷۲]

فضیل راه نجات از گزندهای دنیا را در پیدایش فرمانروایی منصف می‌بیند که بتواند راه حقیقت را نشان دهد:

اگر مرا خبر آید که ترا یک دعا مستجاب است، هر چه خواهی بخواه، آن دعا در حق سلطان صرف کنم از بهر آن که اگردرصلاح خویش دعا کنم صلاح من بود تنها، و در صلاح سلطان صلاح همهٔ خلق بود.[۷۳]

در نقل قولهایی که آوردیم اصطلاحات ویژهٔ تصوف پسین، به‌چشم نمی‌آید. از همهٔ اصطلاحات فراوان فنی تصوف پسین در سخنان فضیل تنها مفهوم اصطلاحات اخلاص و محبه به چشم می‌خورد. فضیل در پاسخ به‌این پرسش که اخلاص چیست جواب داده است:

به‌من بگو، اگر کسی از خدا اطاعت می کند، آیا از نافرمانی دیگران به‌او آسیب خواهد رسید؟ جواب دادند: «نه». سپس دوباره پرسید: «اما اگر او بر خدا عاصی شود، فرمانبرداری کسان دیگر، به‌او سودی خواهد رسانید؟» گفتند: «نه». فضیل گفت: «اینست اخلاص.»[۷۴]

یعنی اخلاص به‌معنی مسؤلیت شخصی و نفی امکان توسل به وساطت دیگران ارزیابی می‌شود. درتصوف پسین که مسؤلیت کارهای مرید را پیر بردوش داشت، چنین تفهیمی امکانپذیر نبود. می‌توان درک کرد که آنها با این سخنان چه بار هولناکی بردوش انسان می‌گذاشتند. تنهایی مطلق، بی‌یاوری کامل در برابر فروانروای قدرتمند،

۷۰. بنگرید: شعرانی، طبقات‌الکبری. ۷۱. پیشین
۷۲. عوارف‌المعارف، ص ۵۴.
۷۳. بنگرید: ابن‌خلکان؛ دمیری؛ تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳.
۷۴. بنگرید: ابوالمحاسن.

انزوایی بزرگتر از رفتن به ژرفنای صحراست.

فضیل اصطلاح محبه را همچون برتر داشتن خدا برهرچیز دیگر تعبیر می کند.[۷۵] این سخنان تنها در اثر دمیری باقی مانده و در سایر منابع نیست و نمی‌توان به‌راستی آنها را از فضیل دانست. صد سال پس از فضیل چنین تعبیری بسیار معمولی بود، اما برای زمان فضیل احتمال آن بسیار کم است. شاید جهانبینی فضیل که در اینجا ترسیم‌گردیده است، همچون نقش سیاه ناامیدی و درک زبونی وی به چشم رسد. اما اما باسخنانی که فضیل از قول علی‌ابن ابیطالب نقل کرده است، فروغی بر این تاریکی می تابد:

> در شگفتم از کسی که راه نجات دارد و نابود می‌شود... پرسیدند: «راه نجات در چیست؟» پاسخ داده شد: «در استغفار.»[۷۶]

در پی آنچه گفته آمد، اهمیت این سخنان خود بخود روشن است. تنها می‌افزاییم که در اینجا راه توبه تصوف مشخص گردیده که طبق تعیین نظریه‌پردازان سدهٔ چهارم هجری، نخستین منزلگاه در راه طریقت است.

۷. ارتباط با شاگردان

در تعلیمات فضیل باید به آخرین نکته اشاره کنیم و آن ارتباط او با شاگردان و پیروانش است. دیدیم که کار تبلیغ، پیشهٔ همیشگی او نبود و تنها در هنگام ضرورت به‌آن می‌پرداخت. جز این هم نمی‌توانست باشد. ارزیابی سختگیرانه او از خویشتن همچون عبد عاصی ونظر منفی نسبت به مردمی که دین را پیشهٔ خود ساخته بودند، مانع از این کار بود. اما جز اینها، فضیل دستاویزی دیگر می‌یابد که در خور توجه است. او از این که از احترام، ستایش وتوجه مردم برخوردار باشد، می ترسید. اومی گفت:

> هر چیز را آغازی است و آغاز و حالتی طبیعی برای قراء خودداری از افتراء و تهمت است![۷۷]

از دیدار با برادران پرهیز می کرد و از تظاهر و دورویی ازجانب خود و یا آنها

۷۵. بنگرید: دمیری. ۷۶. بنگرید: ابوالمحاسن. ۷۷. شعرانی، طبقات‌الکبری.

بیم داشت. ترس از نبودن‌توازن میان جهات درونی و بیرونی، یکی از آهنگهای اصلی همهٔ فعالیت فضیل است. با درنظرگرفتن این نکته، می‌توانیم به چگونگی تشکل جهانبینی اوپی ببریم. تزین (خود بزرگ بینی) قراء، آن چیزی بود که نگاه وی را به‌خود می‌دوخت، و وادارش می‌ساخت که آشکارا و سخت آنها را نکوهش کند. مبارزه با ریا و تظاهر هدف زندگی او می‌گردد و منافق قرآن، برای او دشمن هر چیزمقدس است که ماهیت واقعی دین را به تباهی می کشاند:

منافقترین مردم قوم در رأس مردمان‌اند و باید از آنها دوری‌گزید زیرا آنها دردی هستند بی‌درمان[۷۸]

شک و شبههٔ همیشگی او برخویشتن، پی‌آمد منطقی همین سخنان اوست.[۷۹] نباید درکردار و پندار انسان خدمتی مشاهده کرد، زیرا ارج نهادن به‌یکی ازکارهای خود همان است وبرداشتن نخستین‌گام به‌سوی سقوط همان. انسان نمی‌تواند ارزیابی درستی از خویشتن بنماید واگر او برای خود ارزشی بیشتر برشمرد، منافق می‌گردد و مرتکب‌گناهی بزرگ. از این‌رو فضیل یگانه راه درست را در آن می‌داند که کارهای نیک خودرا عموماً نبیند و خویش را ناشایسته وگناهکار بشناسد، تنها در این‌صورت است که انسان می‌تواند در ارزیابی خویش به‌خطا نرود.

نیکوکاران تا زمانی نیکوکاراند که نیکوکاری خود را ندیده‌اند.[۸۰]

اما اگر انسان در مورد ارزیابی خویش باید چنین سختگیر باشد پس نباید بکوشد که دیگران شایستگی او را ستایش کنند. برای او بهتر است که دیگران به او همچون گناهکاری بنگرند نه‌اینکه تقدس او راستایش کنند:

اگر سوگند خورم که من مرائی‌ام دوستر دارم از آنکه سوگند خورم که من مرائی نیم.[۸۱]

برای فضیل بزرگترین نعمت در جهان این بود که طردشود و ستم بر او رود:

اگر خدا بخواهد بربندهٔ خود ببخشاید، کسی را بروی گمارد که بر او ستم کند.[۸۲]

۷۸. پیشین. ۷۹. نطفهٔ مراقبهٔ (درون‌نگری) بعدی در همینجا نهاده شده است.
۸۰. شعرانی، طبقات‌الکبری.
۸۱. بنگرید: قشیری، رسالات؛ شعرانی، طبقات‌الکبری؛ تذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلن، ص ۸۳.
۸۲. بنگرید: ابوالمحاسن.

پس، دلبستگی نداشتن فضیل به‌آمیزش با مردم، اهمیت تازه‌یی می‌یابد و دیگر گرایش سادهٔ زاهد به‌تنهایی نیست. او تهمت دشمن را از محبت دوست برتر می‌داند، زیرا محبت دوست، می‌تواند مرد را به راه خطرناکی بکشاند، اما تهمت، وی را از درغلتیدن به تظاهر و دورویی باز می‌دارد.

اگر فضیل از نظریات اصلی خود نتیجه‌گیریهای دیگری می کرد به اینجا می‌رسید که انسان باید بکوشد تا نزدیکانش او را سرزنش کنند. به‌گونه‌یی دیگر، تعلیمات او دربردارندهٔ شالودهٔ تعلیمات ملامتیه است که در سدهٔ سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشاپور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوهٔ ظاهری زندگی و نیز از لحاظ جهانبینی، بانخستین مبلغین سختگیر این تعلیمات ملالت‌آور چون حمدون القصار و ابوحفض الحداد تقریباً تفاوتی نداشت. یگانه تفاوت میان آنها، در این بود که او تعلیمات خود را بطور نهایی شکل نداده و به‌آن نتایج ناگزیری که مکتب خراسان رسید، نرسیده بود.

باید تنها این مسأله را حل کرد که آیا می‌توان چنین پنداشت که مکتب صوفیهٔ خراسان، زیر تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ پیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه، که تا زمان مرگ در آنجا زیست، برای همیشه شکل گرفت و ارتباط او با زادگاهش گسست. اما اگر فضیل جهانبینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاه بازنگردیده است، دلیل آن نیست که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه نکند. گمان چنین است که هر سال بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بوده‌اند، به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آورده‌اند. این زائران می‌توانسته‌اند بافضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار منابع برمی‌آید، واقعاً با او دیدار می کرده‌اند. یاقوت حموی اشخاص بسیاری را نام می‌برد که احادیث را از زبان فضیل بازگو کرده‌اند و در میان آنها اشخاصی نظیر ذوالنون مشهور مصری نیز هست. برای ما مهم آن است که در میان آنان سه‌تن نسبشان از خراسان و یا مناطق بین خراسان و دیگر ولایات بوده است: اینها عبارتند از اسمعیل‌ابن الوداد الزبیری البیلی از اطراف ری[۸۳] (متوفی پیش از سال ۳۰۰ هجری)، ابومحمود ابن هدش الطالقانی هموطن فضیل[۸۴] (متوفی به سال ۲۰۵ هجری) و

۸۳. یاقوت، معجمل، ج۱، ص ۷۹۸. ۸۴. پیشین، ج۳، ص ۴۹۱.

احمدابن‌حرب

بارها به‌اهمیت مکتب نیشاپور در تاریخ تصوف ایران اشاره کرده‌ایم. دنبال کردن بسط اصول اصلی این مکتب بدین معنی است که درمطالعهٔ ادبیات تصوف ایران گام قاطعی به‌پیش برداشته باشیم. از همینجا این ضرورت پیش می‌آید که برهمهٔ شخصیتهای پراهمیت سده‌های دوم و سوم هجری که مطالب کافی در باره آنها در دست است، ژرف بنگریم.

احمدابن حرب (متولد به‌سال ۱۷۶ هجری/ ۹۳ — ۷۹۲ میلادی — متوفی به‌سال ۲۳٤ هجری/ ٤۹ — ۸٤۸میلادی) یکی از این شخصیتهاست که اهمیت‌او را درمیان صوفیان نیشاپور ل. ماسینیون پیشتر خاطرنشان کرده است.[۱]

متأسفانه مطالبی که ماسینیون دراختیار داشت تنها به او امکان داد که جایگاه احمدابن‌حرب را درمیان صوفیان مکتب نیشاپور مشخص سازد، اما امکان نداد که به‌نتیجه گیری معین بیشتری برسد. زندگینامهٔ وسیع او که ذهبی بدان اشاره می‌کند،[۲] هنوز در دسترس خاورشناسان اروپا نیست.[۳] تذکر ذهبی با وجود غنای خود بسیار فشرده

1. Massignon, *Lexique*, P. 229

۲. میزان‌العتدال، ج۱، ص ۴۲.

۳. ل. ماسینیون اشارهٔ ذهبی‌را در میزان‌العتدال به تاریخ‌الحکیم همچون استناد به اثرحکیم‌ضبی استنباط می‌کند. من عقیده دارم که دراین، اشاره‌یی به‌تاریخ‌نیسابود نگارش محمد‌ابن عبدالله‌ابن محمدالحکیم النیسابوری ابن البیع (۳۲۱ هجری/ ۹۳۳ میلادی-۴۰۵ هجری/ ۱۵-۱۰۱۴ میلادی) باید دیده شود. بنگرید:
Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 166
وجود این اثر پراهمیت مورد تردید نیست. نقل‌قولهای فراوانی ازآن در مطلع‌الشمس اثر اعتمادالسلطنه می‌بینیم و بدین‌سان می‌توان فکر کرد که در سدهٔ گذشته این اثر در دسترس تاریخنویسان ایرانی بوده است.

مفالیس من اجل تبعات الناس (ص ۲۱).

۰۴ تعجب الارض من رجلین ممن یمهد مضجعه للنوم و یوطیء فراشه تقول له الارض یا ابن آدم لم لا تذکر طول بلاک فی بلا فراش و تعجب ممن تشاجر مع اخیه فی قطعة منها تقول له الارض لم لا تتفکر فی اربابها قبلک فکم مضی من الناس رجل ملکها ولم یقم فیها (ص ۲۵).

۰۵ مارائت اسخف من عقولنا نؤثر الظل علی الشمس ولا نؤثر الجنة علی النار (ص ۲۵).

۰۶ اذا اجتمع فی المرأة ست خصال فقد کمل صلاحها المحافظة علی الخمس و طواعیة زوجها و مرضاة ربها و حفظ لسانها من الغیبه و النمیمة و زهدها فی متاع الدنیا و صبرها عند المصیبة (ص ۲۸).

۰۷ ینبغی للرجل ان یرتدع عن اللهو و المعاصی اذا بلغ الاربعین سنة واذا طلع الشیب فی رأسه و اذا حج الی بیت الله الحرام و اذا تزوج فان الزنا بعد التزویج اقبح من کل قبیح (ص ۲۹).

۰۸ مثل الذی یعلم الناس الخیر و یرشدهم الیه مثل من استاجر اجرأ یعملون له بابدانهم و اموالهم اللیل و النهار فی حیاته و بعد مماتة (ص ۳۰).

۰۹ من نظر الی بستان او بنیان بشهوة من غیر عبرة سلبه الله تعالی حلاوة العبادة اربعین یوماً (ص ۱۰۵).

۰۱۰ ان الارض لتعجب من رجل یمهد فراشه للنوم فی دار الدنیا و تقول له الا تذکر طول رقادک فی بطنی من غیر ان یکون بینی و بینک فراش (ص ۱۲۸).

ترجمه: ۰۱ برای دل بندهٔ [خدا] سودمندتر از گفتگو با درستکاران و دیدن کارهای آنها و زیانبخش تر از گفتگو با فاسقان و دیدن کارهای آنها چیزی نیست.

۰۲ آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور خود شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

۰۳ مردمی که کارهای نیکشان فراوان است از دنیا می روند ولی در

روز رستاخیز تنگدستند زیرا خلایق را مورد پیگرد قرار داده‌اند.

۰۴ زمین از دو نوع مردمان در شگفت است: از کسی که بستر خود را برای خواب می‌گسترد و بربالش خود تکیه می‌زند. زمین به‌او می‌گوید: «ای فرزندآدم‌چرا تو درازای زمان آزمایش خودرا بدون بالش در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری؟ و در شگفت است زمین ازکسی که با برادرش در بارهٔ قطعه‌یی می‌ستیزد و زمین به او می‌گوید: «چرا تو برخداوندان آن که‌پیش از تو بوده‌اند نمی‌اندیشی؟ چه مردمانی که مالک آن بودند و رفتند و در بالای آن بر جای‌نماندند.»

۰۵ عقلی ناتوانتر از عقلهای خودمان ندیده‌ام، سایه را بر آفتاب برتر می‌دانیم و بهشت را بر دوزخ برتری نمی‌دهیم.

۰۶ هنگامی که در زن شش ویژگی‌گرد می‌آید، صلاح او به کمال می‌رسد: ۱ـ نگاهداری پنج [حس][۱۲]، ۲ـ فرمانبرداری از شوهر، ۳ـ رضا در برابرخدا، ٤ـ نگاهداری زبان از بدگویی و ناسزا ٥ـ زهد در برابر متاع دنیا و ٦ـ شکیبایی در مصیبت.

۰۷ باید مرد از کارهای بیهوده و سرکشی، پس از رسیدن به‌چهل سالگی، هنگامی که موی سرش سپید می‌شود و هنگامی که به زیارت خانهٔ‌خدا می‌رود، ونیز پس از زناشویی دست بکشد، شهوت‌رانی پس از زناشویی، پلیدترین پلیدیهاست.

۰۸ کسی که به‌مردم نیکی می‌آموزاند و راه آن را به‌آنان می‌نمایاند به مردی می‌ماند که افرادی را اجیر کرده باشد که با تن‌ها و اموال خود، شب و روز در زمان زندگی او و پس از مرگش برای او کار کنند.

۰۹ کسی که بربستان و یا بنایی با چشم خریداری بنگرد و عبرت نگیرد، خدای تعالی شیرینی عبادت را برای چهل روز از او خواهدگرفت.

۰۱۰ بدرستی که زمین از مردی که در ای دنیا برای خواب بستر خود را می‌گسترد در شگفت می‌شود و می‌گوید: «آیا از درازی زمان خواب در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری که درآن زمان، میان من و تو بستری نیست!»

۱۲ . یعنی نگاهداری آنها ازتماس باهرچیزی که طبق قانون مجاز نیست(حرام).

بدین‌سان، می‌توانیم به نتایج زیر برسیم:

احمدابن حرب یکی از مهمترین حلقه‌های پیوند مکتب عراق با مکتب خراسان است. گمان نمی‌رود حق این را داشته باشیم که او را صوفی به معنای دقیق کلمه بشماریم، او را می‌توان تنها نمونهٔ کامل نمایندگان جنبش زهاد نامید که با نیروی بزرگی در نخستین سده‌های اسلام رشد یافته بود. باآن که او به جریان زهاد افراطی با علاقه‌مندی می‌نگرد، گرایشهای عرفانی در وجود او فقط آغاز شده است.[20] ظاهراً ازخود تعلیماتی نداشته است زیرا درمیان مطالبی که برجای مانده و در دست‌اند، نمی‌توان مقرراتی را یافت که ازشخص او باشند. با این همه، نفوذ او درخراسان بسیار بزرگ بوده است: کافی است اشاره کنیم که ابن کرام ویحیی رازی، یعنی دوشخصیتی که تأثیری قاطع در سرنوشت تصوف در ایران داشته‌اند، از شاگردان او بوده‌اند. می‌توان با استفاده از اصطلاحات نظریه پردازان تصوف گفت که مقام خوف (منزلگاه بیم وترس) شالودهٔ فعالیت او را تشکیل می‌داده است. این‌نکته برای ما دارای اهمیت ویژه‌یی است زیرا طرح همین تعلیمات در نیشاپور زمینه را برای فعالیت ملامتیه فراهم ساخت و این تعلیمات برای ملامتیه یکی از مهمترین عواملی بود که شالودهٔ همهٔ نظریات ویژهٔ آنان را می‌ساخت.

بر اساس مطالب بالا نمی‌توانیم نتیجه‌گیریهای دیگری بکنیم. البته این تصویرهنوز بسیار ناقص است، با این همه، سخنانی که شعرانی نقل کرده است سیمای احمدابن‌حرب را تا اندازه‌یی قابل لمس می کند و امکان می‌دهد در فراسوی توصیف بی‌روح ذهبی، شخصیت زندهٔ زاهد ملولی را ببینیم که از واقعیتهای گرداگرد خود سخت متنفر و بیزار است. سخنان هیجانبخش او به‌ما امکان می‌دهد تا درک کنیم که تأثیر بزرگ‌او بر معاصرانش چه سببی داشته است.

۲۰. بنگرید: ارتباط احمدابن فضل با بایزید بسطامی (تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۱۴۴).

نسخهٔ خطی تفسیر سلمی در کتابخانهٔ همگانی دولتی

ای. گلدتسیهر هنگام تشریح شیوهٔ تصوف در تفسیر قرآن، به‌این نکته اشاره می کند که صوفیه به منظور یافتن پایه‌یی در قرآن برای جهانبینی خویش، چه دشواریهایی رامی‌بایست از سرراه بر دارند.[1] آنچنان که او درک می کند، تصوف و الهیات سنتی در دو قطب کاملاً متضاد هستند و آشتی‌دادن آنها تنها از راه تأویل متن امکانپذیر است که ضمناً غالباً با اهمیت و معنی واقعی آن هیچ وجه مشترکی ندارد. درعین حال، تصوف با قرآن دارای وابستگی ناگسستنی است، زیرا تأویل آیات جداگانه را در آثار نخستین آموزگاران تصوف می‌بینیم.[2] بدین‌سان تضادی پدید می‌آید که در نگاه نخست حل آن بسیار دشوار می‌نماید.

ماسینیون در اثر خود دربارهٔ اصطلاحات فنی صوفیه، نشان داده است که بیشتر اصطلاحات آن از قرآن گرفته شده و قرآن پایه‌یی برای واژه‌سازی صوفیه است و به این نظر گلدتسیهر پاسخ داده است.[3] با آن که سرانجام، ساخت اصلی تصوف از نظریات الهیات سنتی دورگردیده است، بازهم مهمترین شالوده برای این ساخت، همانا قرآن بوده است. اندیشیدن در بارهٔ آیات گوناگون که برای نخستین زهاد کاری عادی‌بوده است آنها را به ژرف کاوی تدریجی در معانی آیات و عبارات سوق می‌داد که گاه از مفاهیم نخست بسیار دور می‌شد. نطفه‌های عرفانی موجود در قرآن، در این زمینه رشد یافت و بدین‌سان این امکان پیدا شد که از راه پی‌ریزی شالوده‌یی فلسفی، آن سیستم اندیشه پدید آید که در زمانی دیرتر نام تصوف به‌آن داده شد و در فرهنگ معنوی اسلام نقشی بسیار پر اهمیت ایفا کرد. آثار ادبی کهن صوفیه، که پیش از آن موردبررسی دانشمندان اروپا قرار نگرفته و برخی از آنها اصولاً برای این دانشمندان ناشناخته بود، بطورکلی اساس کار ل. ماسینیون را تشکیل داده است.

1. Goldziher, *Die Richtungen*, 5. 180
2. *ibid.*, S. 181 3. Massignon, *Lexique*.

ریزتر آمده است. از نظر درستی متن، با بودن تعداد زیادی موارد سهو در نسخهٔ خطی، متن آن برای خواندن مناسب است. نقطه‌ها غالباً به‌جای خودگذاشته نشده، اماتقریباً در هیچ جا خواندن با دشواری همراه نیست. کمتر اشتباهی در رسم‌الخط هست، چنانچه غالباً به‌جای ة در آخر واژه ت آمده است و نشان می‌دهد که نگارش واژه‌های مربوطه طبق رسم‌الخط مرسومی فارسی عادت شده بوده است و این واژه‌ها عبارتند از حقیقت و شریعت و جز آنها.

بطورکلی می‌توان‌گفت که نسخهٔ خطی از لحاظ ظاهری اگر از نسخ خطی ایده‌آل عربی نیست و از لحاظ قدمت نمی‌تواند وضعی استثنایی در بین نسخ خطی باقیمانده داشته باشد ولی در هرصورت می‌تواند تکیه‌گاه اطمینانبخشی برای شناساندن اثر سلمی باشد که تقریباً در اروپا کسی برآن آگاهی ندارد.[۱۱]

۱۱. برای تسهیل دراستفاده، جای تفسیرسوره‌های گوناگون را ازروی‌صفحات ذکرمی‌کنیم. سورهٔ ۱- ورق ۲ الف، ۲-ورق ۷ الف، ۳-ورق ۱۸ ب، ۴-ورق ۳۲ ب، ۵-ورق ۴۰ الف، ۶-ورق ۴۸ الف، ۷-ورق ۵۶ ب، ۸-ورق ۶۹ الف، ۹-ورق ۷۴ الف، ۱۰-ورق۸۴ الف، ۱۱-ورق۹۲ الف، ۱۲-ورق ۹۹ ب، ۱۳- ورق۱۱۲ الف، ۱۴- ورق۱۱۷ ب، ۱۵- ورق ۱۲۱ ب، ۱۶-ورق۱۲۵ ب، ۱۷- ورق ۱۳۲ الف، ۱۸- ورق ۱۳۸ الف، ۱۹-ورق ۱۴۵ الف، ۲۰-ورق۱۴۹ ب، ۲۱-ورق۱۵۶ الف، ۲۲-ورق ۱۶۰ ب، ۲۳-ورق ۱۶۴ ب، ۲۴- ورق۱۶۸ الف، ۲۵-ورق ۱۷۴ الف، ۲۶- ورق ۱۷۸ ب، ۲۷-ورق ۱۸۸ الف، ۲۸-ورق ۱۸۷ ب، ۲۹-ورق ۱۹۲ الف، ۳۰- ورق ۱۹۵ ب، ۳۱- ورق ۱۹۷ ب، ۳۲-ورق۱۹۹ ب، ۳۳-ورق ۲۰۱ الف، ۳۴-ورق ۲۰۶ الف، ۳۵-ورق ۲۰۷ الف، ۳۶- ورق۲۱۲ ب، ۳۷- ورق ۲۱۵ الف، ۳۸-ورق ۲۱۷ ب، ۳۹-ورق ۲۲۱ الف، ۴۰-ورق ۲۲۶ ب، ۴۱- ورق ۲۳۰ ب، ۴۲-ورق ۲۳۳ ب، ۴۳- ورق۲۳۷ الف، ۴۴- ورق۲۳۹ ب، ۴۵-ورق۲۴۰ ب، ۴۶-ورق، ۲۴۱ الف، ۴۷-ورق ۲۴۲ ب، ۴۸-ورق۲۴۶ الف، ۴۹- ورق ۲۴۹ الف، ۵۰- ورق ۲۵۱ الف، ۵۱-ورق ۲۵۴ الف، ۵۲- ورق ۲۵۶ ب، ۵۳-ورق ۲۵۷ ب، ۵۴-ورق ۲۶۰ الف، ۵۵-ورق ۲۶۱ الف، ۵۶-ورق ۲۶۳ ب، ۵۷-ورق ۲۸۶ ب، ۵۸-ورق ۲۷۰ الف، ۵۹- ورق ۲۷۱ ب، ۶۰- ورق ۲۷۳ ب، ۶۱-ورق ۲۷۴ الف، ۶۲- ورق ۲۷۴ ب، ۶۳- ورق ۲۷۵ الف، ۶۴- ورق ۲۷۵ ب، ۶۵- ورق ۲۷۶ الف، ۶۶- ورق ۲۷۷ ب، ۶۷- ورق ۲۷۸ ب، ۶۸-ورق ۲۸۰ الف، ۶۹- ورق ۲۸۱ ب، ۷۰- ورق ۲۸۲ ب، ۷۱-ورق ۲۸۳ الف، ۷۲- ورق ۲۸۳ ب، ۷۳- ورق ۲۸۴ الف، ۷۴- ورق ۲۸۵ الف، ۷۵- ورق ۲۸۶ الف، ۷۶- ورق۲۸۶ ب، ۷۷-ورق ۲۸۸ الف، ۷۸- ورق ۲۸۸ ب، ۷۹- ورق۲۸۹ الف، ۸۰- ورق ۲۸۹ ب، ۸۱- ورق ۲۹۰ ب، ۸۲- همانجا، ۸۳- ورق ۲۹۱ ب، ۸۴- ورق ۲۹۲ ب، ۸۵- ورق ۲۹۳ الف، ۸۶- ورق ۲۹۴ الف (فقط عنوان)، ۸۷- همانجا، ←

پیش از این که به‌شرح خود اثر و مؤلف آن بپردازیم باید خاطرنشان سازیم که ابوعبدالرحمن[۱۲] محمد ابن الحسین ابن محمد[۱۳] ابن موسی السلمی[۱۴] الازدی النیسابوری در سال ۳۳۰ هجری / ۹۴۱ — ۹۴۲ میلادی در خانواده‌یی که استوارانه از سنتهای تصوف پیروی می کرد دیده به جهان گشود. پدر او حسین ابن محمد ابن موسی دوست نزدیک ابوعبدالله ابن منازل واعظ نامی و آواره بود و نیز با ابوعلی الثقفی دیدارهایی داشت. می‌گویند که پس از زاده‌شدن پسرش او همهٔ مال خود را به درویشان بخشید.[۱۵] او در سال ۳۴۷ هجری از دنیا رفت.[۱۶] پس از مرگ پدر، تربیت سلمی را خالوی او ابوعمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالد السلمی، صوفی فرقهٔ ملامتیه که در نیشاپور نقش بزرگی ایفا کرده است، به عهده گرفت. پس از مرگ ابو عثمان الحیری، که او آخرین شاگرد بلافصل وی بود، رهبری ملامتیهٔ نیشاپور به‌او رسید. ضمناً استاد شهیر امام القشیری مؤلف «سالات معروف یکی از مریدان بیشمار او بوده است. اسمعیل السلمی بعنوان گردآورنده و ناقل حدیث نیزشهرت داشت و جزآن احتمالاً به تفسیر قرآن نیز می‌پرداخته است؛ زیرا در تفسیر نوادهٔ او پاره‌یی از تعابیر، البته کوچک، بر برخی آیات باقی مانده است. او بعنوان ملامتی، از روش اعتدالی آموزگار خود ←

۸۸- ورق ۲۹۴ ب، ۸۹- ورق ۲۹۵ ب، ۹۰- همانجا، ۹۱- ورق ۲۹۶ الف، ۹۲- ورق ۲۹۶ ب، ۹۳- ورق ۲۹۷ الف، ۹۴- ورق ۲۹۸ ب، ۹۵- ورق ۲۹۹ الف، ۹۶- همانجا، ۹۷- ورق ۲۹۹ الف، ۹۸- همانجا، ۹۹- ورق ۳۰۱ الف، ۱۰۰- همانجا، ۱۰۱- ورق ۳۰۱ ب، ۱۰۲- همانجا، ۱۰۳- ورق ۳۰۲ الف، ۱۰۴- ورق ۳۰۲ ب، ۱۰۵- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۶- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۷- همانجا، ۱۰۸- ۳۰۳ الف، ۱۰۹- همانجا، ۱۱۰- همانجا، ۱۱۱- ورق ۳۰۳ ب، ۱۱۲- همانجا، ۱۱۳- ۳۰۵ الف، ۱۱۴- ۳۰۵ الف.

۱۲. بنگرید: Brockelmann. *GAL*. Bd I, S. 200

۱۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۲. اکثر مؤلفان پسین نیز نام او را به‌همین شکل آورده‌اند.

۱۴. برخی از خاورشناسان می‌خواستند این نسبت را باتشدید «ل» بخوانند. اما سمعانی تلفظ آن‌را به‌دقت ثبت کرده است. بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف: السلمی، هذه النسبه بضم السین المهمله و فتح اللام الی سلیم الخ.

۱۵. جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۳.

۱۶. طرایق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ در نفحات الانس، تاریخ بی‌اساس «پس از سال ۴۳۰» آمده است.

پیروی می کرد و این امر با چند سخن حکمت‌آموز که تا روزگار ما رسیده است، به روشنی اثبات می گردد. چنانچه:

ملامتی هیچ ادعایی ندارد، زیرا وی هیچ چیز را از آن خود نمی‌داند که مدعی آن باشد.

کسی که خصال خود را بر فردی می‌نمایاند، نه می‌تواند برای او زیانی داشته باشد و نه‌سود، تنها جهل خود را نشان داده است.[۱۷]

برخلاف ملامتیهای افراطی نظیر حمدون‌القصار، او دانش را ضروری می‌داند زیرا «هر حال که معلول دانش نباشد بیشتر زیان می‌آورد تا سود»[۱۸]

سلمی پس از پایان دورهٔ مکتب خالویش، نزد شیخ ابوبکر محمدابن عبدالله الرازی شاگرد ابوبکر پیکندی آمد که ظاهراً به گردآوری روایات صوفیه سرگرم‌بوده است. سلمی به‌تقلید از او، تاریخ الصوفیه را که متأسفانه تا کنون نشانی از آن نیست، نگاشت. او هنگام گردآوری احادیث و روایات دوبار به‌عراق و حجاز سفر کرد و در همه‌جا به جستجوی مشایخ برجسته بود و به‌یاری آنان معرفت خود را افزون می کرد. سمعانی[۱۹] می‌گوید ذکر اسامی همهٔ مشایخ او، بعلت کثرت تعداد آنها، ناممکن است. اماظاهراً، پس از مرگ خالو، شیخ مشهور ابوالقاسم ابراهیم‌ابن محمدالنصر آبادی (متوفی در مکه به‌سال ۳۸۲ هجری /۹۳ — ۹۹۲ میلادی) که عطار وی را معلم همهٔ خراسانیان می‌نامد،[۲۰] در زندگی او نقش اصلی‌را داشته است. از وی بود که خرقه گرفت و وصایای او را تا پایان زندگی به کار بست.[۲۱] در عین حال، باید بتوانیم معین کنیم که سلمی از نصرآبادی چه آموخته بود، زیرا نصرآبادی نیز مانند اسمعیل خالوی سلمی ملامتی بی‌اعتدالی بود و در تعلیمات خود، ویژگیهای خاصی نیاورد. سلمی‌پس از مرگ نصرآبادی در بین صوفیهٔ نیشاپور وضع رهبری کننده‌یی پیدا کرد. خانقاه خود را بنیادگذاشت و تا

۱۷. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۱۳۳.
۱۸. پیشین، حکایت مربوط به‌اسمعیل سلمی که سمعانی آن را در کتاب‌الانساب، آورده است توضیح جالبی است برویژگیهای ملامتیه.
۱۹. سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۳۰۳ الف.
۲۰. تذکرة‌الاولیاء چاپ‌نیکلسن، ج ۲، ص۳۱۱.
۲۱. طرایق‌الحقایق، ج۲، ص ۲۲۳.

زمان مرگ که سوم شعبان ۴۱۲ (۱۲ نوامبر ۱۰۲۱ میلادی)[۲۲] فرا رسید، استاد و راهنمای همان خانقاه بود. برای درک دامنهٔ نفوذ او کافی‌است‌بدانیم که‌شیخ شهیر ابوسعید میهنه‌یی، خرقهٔ خود را از دست او گرفته بود[۲۳] و ظاهراً بعداً نیز اعتبار نظریات سلمی را که در طبقات او درج گردیده بود به رسمیت می‌شناخت.[۲۴] سلمی پس از مرگ، آثار بسیاری پیرامون فلسفه و تاریخ تصوف به‌جای گذارد که ما دربارهٔ یکی‌ازآنها دربالا سخن گفته‌ایم. درمیان آثار او، طبقات الصوفیه[۲۵] که مجموعهٔ زندگینامهٔ مشایخ است، اهمیت بسیاری دارد. حاجی خلیفه سیزده اثردیگر او را نیز نام برده است، اما من به‌آنها کاری ندارم، زیرا ل. ماسینیون خبرهٔ بزرگ تصوف وعده داده است شرح جامعی دربارهٔ سلمی همچون نظریه‌پرداز تصوف بنگارد.[۲۶]

برای شرح تفسیری که موضوع اصلی این نوشته است، پیش از همه باید بگویم که سلمی در این اثر اندیشهٔ خودرا نشان نداده وکاملاً همچون ناقل تفاسیر دیگران جلوه می کند. کتاب سلمی به معنی کامل کلمه، تفسیر نیست بلکه مجموعهٔ بزرگی است که به‌نحوی سخنان مشایخ مشهور را با آیات معینی از قرآن پیوند می‌دهد. در برخی از این سخنان، واقعاً متن قرآن تفسیر می‌شود و پاره‌یی دیگر پیوند بسیار سستی با آن دارند. چنانچه درقرآن فعل توکل به‌کار رفته است وسلمی سخنانی را نقل می کند که توضیحی بر اصطلاح فنی توکل هستند و بیشتر آنها از مفهوم اصلی قرآن بسیار دوراند. هدف سلمی این نبوده که تفسیر کاملی بر همهٔ قرآن بدهد، بلکه او آن آیات و یا حتی درستتربگوییم‌بخشی از آیاتی را انتخاب می کند که بتوان سخنانی از مشایخ درمطابقت با آن برگزید. متن، شالوده‌یی است برای توزیع مطالب و امکان می‌دهد که مطالب را به ترتیبی در آورد که بهره بردن ازکتاب، آسان شود. ضمناً در این ترتیب دقت خاصی به‌کار نرفته و توضیح اصطلاح واحدی، گاه در تفسیر چند سوره پراکنده است و این البته درصورتی است که واژه‌یی که شالوده‌یی برای ساختن تعبیر بوده، چند بار در

۲۲. در این مقام باباکوهی جانشین او شد. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۲۶۹ و مقالهٔ نگارنده دوغزل باباکوهی شیرازی.

۲۳. بنگرید: شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی(ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۳۳۷.)

۲۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۴۱۰.

۲۵. شرح نسخه‌خطی را بنگرید: *Catalogus*, P. 438 b, No 961

۲۶. Massignon, *Quatre textes*, P. 10. نیز مقابله شود با: *As-Sulami' S Risalat*, S. 157.

متن دیده شود. در مورد برخی از سوره‌ها (۸۶، ۱۰۵ و ۱۰۶) اصولاً توضیحی نیست و در این صورت، سلمی تنها عنوان سوره را می‌آورد و بی‌درنگ به‌سورهٔ بعدی می‌پردازد. به‌گفته‌یی دیگر، ما در اینجا همان اصلی را می بینیم که در تفسیر سهل، که ذکرش آمد، دیده‌ایم. با دلایل کافی می‌توان چنین پنداشت که تفسیر الواسطی که از لحاظ زمانی پس از تفسیر سهل بوده همین ترتیب را داشته، زیرا سلمی در تفسیر خود از آن تفسیر بسیار سودجسته‌است. تقریباً در هر قطعه‌نام الواسطی یا نام پیشینیان او ابن‌عطا و سهل تستری به‌چشم می‌خورد و اینجا می‌توان با اطمینان کامل چنین نتیجه‌گیری کرد که سلمی کوشیده است آثار این مؤلفین کهنتررا غنی‌تر سازد و بسط دهد و در عین حال شیوهٔ آنها را نگاهداری کند.

برتری او بر این سه مؤلف، رنگ خاصی به‌این اثر می‌بخشد. به‌یاد بیاوریم که ابن‌عطا که نام کامل او ابوالعباس احمدابن سهل‌ابن عطا الآدم الآملی (متوفی به‌سال ۳۰۹ هجری /۲۲ — ۹۲۱ میلادی) است، یگانه مدافع حلاج در برابر حمید وزیر بود و در اثرضرباتی که هنگام این دفاع بر او وارد شد، جان سپرد.[۲۷] از سویی دیگر الواسطی شاگرد جنید و نوری، طبق گمان ل .ماسینیون همان محمد ابن عبدالله‌الهاستمی (متوفی پس از سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی) گردآورندهٔ آخرین آثار حلاج (از جمله کتاب طواسین او) است که در اهواز و بصره در رأس همهٔ حلاجیه بوده است.[۲۸] از اینجا روشن می‌شود که بخش بزرگ تفسیر سلمی به‌اندازهٔ زیادی زیر تأثیر تعلیمات حلاج بوده است. با پدیدار گردیدن سخنان خود حلاج، این گفته روشنتر می‌گردد، اما نام کامل او نمی آید و با نام نامشخص الحسین تعویض می‌شود.[۲۹] پا به پای مکتب حلاج، سایر صوفیه عراق نیز البته به‌اندازه‌یی کمتر از آن، معرفی شده‌اند. غالباً سخنان جنید و سلیمان درانی دیده می‌شوند و اند کی کمتر ازآن، نقل قولهایی از شبلی است. اگر سلمی تنها همین مؤلفان را شامل تفسیر می کرد و به‌مجموعهٔ سخنان مشایخ مکتب عراق اکتفا می‌ورزید، بازهم اثر او برای ما ارزشی بسیار می‌داشت. اما سلمی گامی فراتر نهاد و مکتبی دیگر — یعنی مشایخ خراسان را نیز که مرکزشان در نیشاپور بود و در پایان سدهٔ سوم هجری به‌پیشرفت درخشانی دست یافته بودند —

27. Massignon, *La Passion*, P. 43 Sq. 28. ibid., P. 813

۲۹. این سخنان را ماسینیون جدا کرده‌است. بنگرید:
Massignon, *La Passion*, Bibl., No 170 d.

شامل این اثر کرد. خود او به‌این مکتب وابسته بود و از این رو پدیدار شدن سخنان آموزگاران و پیشینیان او را باید کاری طبیعی دانست. سلمی با نهادن اساس کار خود بر آثار عراقیها که تعلیمات حلاج شالودهٔ آن را تشکیل می‌داد، می‌خواست آن آثار را اصلاح کند و بدین منظور سخنان نیشاپوریها را نیز که در تفسیر او مقام شامخی دارد، به‌این تفسیر وارد کرد. در باز نمودن مکتب خراسان ژرفتر نمی‌شویم[۳۰] و تنها گرایش تند آن را به ملامتیه که بزرگترین ویژگی آن بود، خاطرنشان می‌سازیم. نمایندگان بزرگ این مکتب یعنی ابوحفص الحداد، حمدون القصار و ابوعثمان الحیری همواره در نیشاپور می‌زیستند. نامهای این مشایخ در اثر سلمی بارها دیده می‌شوند و ما از این رهگذر مطالب پرارزشی به‌دست می‌آوریم که بازماندن آن را تا روزگار خود. تنها مدیون سلمی هستیم، زیرا می‌دانیم که مکتب ملامتیه پس از خود آثار ادبی به‌جای نگذاشته است. سخنان حکمت آموز بنیانگذاران این مکتب شالودهٔ تعلیماتی را که سلمی ترویج می‌دهد، پی‌ریخته است و به‌همراهی آنها سایر شخصیتهای این گروه نیز نمایان می‌گردند. از جمله، بخشهایی از اثر شاه ابن شجاع الکرمانی نخستین آموزگار ابوعثمان الحیری که نشان می‌دهد کار به‌ترتیب در آوردن اصطلاحات صوفیه در پایان سدهٔ چهارم هجری چه پیشرفتی داشته است، بسیار در خور نگرش است. سخنان حکمت‌آموز نصرآبادی، آموزگار سلمی نیز جای نمایانی دارد و با وجود قلت، توجه را به‌اهمیت خود برمی‌انگیزد. سخنان اسمعیل‌ابن نجید نیای سلمی نیز گهگاه آمده است و البته او در بیشتر موارد در نقش ناقل است و سخنان خود او بسیار اندک.

بدین‌سان مطالبی که سلمی‌آورده است یکپارچه نیست و در یک زمان بازتابی از دوجریان است. مطالعه و بررسی این اثر امکان می‌دهد که تجسم درستی‌از شیوهٔ اندیشیدن صوفیه خراسان درسده‌های سوم وچهارم هجری داشته باشیم. اگرتوجه کنیم که این دوران چه اهمیتی در تاریخ تصوف در ایران و از این رهگذر برای همهٔ شعر تصوف ایرانی[۳۱] داشته است، اهمیت بزرگ این مجموعهٔ سلمی برای

۳۰. تاریخ پیدایش و ویژگی این مکتب در پژوهش نگارنده پیرامون دیوان باباکوهی به اجمال آمده است.

۳۱. ارتباط نخستین شعرای تصوف ایران را بامکتب خراسان می‌توان‌امری بدیهی دانست.

ما روشن می‌گردد. مسأله ارتباط میان مکتبهای خراسان و عراق، سخت خواستار حل خویش است. هنگام گذار به شعر تصوف، دیگر حق نخواهیم داشت به‌جهات بیرونی آن بسنده کنیم، بلکه باید در ژرفای آن رخنه کنیم و در فراسوی پوستهٔ سیماهای نمادی، مضمون اندیشهٔ آن را بیابیم. تنها زمانی چنین کاری خواهیم کرد که بتوانیم به‌دقت جریانهای گوناگون تصوف را از یکدیگر باز شناسیم و بدانیم که چه اصولی را نمایندگان گوناگون تصوف به‌نظریات اصلی آن وارد کرده‌اند. تفسیر سلمی، که چاپ آن را می‌توان یکی از وظایف تأخیرناپذیر در بررسیهای اسلام‌شناسی دانست، در این کاردشوار از کتابهای راهنما خواهد بود. ممکن است هنگام چاپ این متن، نسخهٔ خطی بالا که چندان کهن نیست، نتواند نقشی پراهمیت داشته باشد، اما باتوجه به نبودن نسخه‌هایی دیگر از این اثر در گنجینه‌های کتب اروپا، نمی‌توان آن را از نظر دور داشت.

نورالعلوم

زندگینامهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی

۱. مقدمه

مطالعه و بررسی تصوف دراروپا بیش از یکصد سال پیش آغاز شده است.[۱] کارهای ف. تلوک تصویر ساخت عظیم فلسفی را که در فراسوی شعر فارسی پوشیده مانده بود، به‌روی خاورشناسان گشود. از آن زمان تاکنون تصوف و از جمله اشعار صوفیان ایرانی، همواره مورد توجه بوده و ادبیات مربوط به‌تصوف، سخت گسترش یافته است. اما به‌رغم توجه بسیاری که خاورشناسان معطوف کرده‌اند، مسألهٔ تصوف — پدیدهٔ پیچیده‌یی که تأثیر بزرگی بر سر تا پای دنیای اسلام گذاشته است — هنوز از حل نهایی بسیار دور است. کارهای خاورشناسان از یکسو درچاپ متون و ترجمه‌های آنها نمودار شده است و ضمناً بایدپذیرفت که تاکنون حتی‌یک صدم آثار بزرگ از این‌دست چاپ نشده است و از سوی دیگر هرچندگاه تلاش ورزیده‌اند که توصیفی کلی از تصوف به‌دست دهند و ماهیت آن را به اجمال بازنمایند. مؤلفان چنین بررسیهایی، تنها یک اثر مشخص تصوف را در پیش روی‌گرفته و با تکیه به‌آن تلاش کرده‌اند ویژگی فردی نگارندهٔ این‌اثر را کنارگذاشته و نقشهٔ کلی فلسفهٔ تصوف را همچون فلسفه‌یی معین ترسیم کنند. نتیجهٔ به‌دست‌آمده، یکسان و بدون تغییر بود و نقشهٔ ترسیم شده نقشه‌یی بود تجریدی و انتزاعی که یافتن موارد انطباق واقعی آن درادبیات صوفیه امکان نداشت. دلیل این کار درسوءتفاهمی نهفته است که خاورشناسی اروپا هنوزهم از آن رهایی نیافته است. گمان می‌بردند که تصوف مکتب یگانه‌یی است که برخی نمایندگان تصوف درآن تغییراتی جزیی وارد کرده‌اند. این عقیده، دیر زمانی فرمانروایی داشت تا این که ایرانشناسان انگلیسی (ر. نیکلسن

۱. نگارش این بخش درسال ۱۹۲۷ به‌پایان رسیده است. ه. ت.

و ا. براون) به‌این فکر رسیدند که تصوف را دست کم می‌توان به‌دو دوره تقسیم کرد: دوران نخست، یعنی دوران طرح عملی تعلیمات، که تقریباً تا سدهٔ دوازدهم میلادی (ششم هجری) ادامه دارد ودوران پسین یعنی دورانی که تعلیمات تصوف تکامل یافته و معیارهای طی طریقت را که صوفیان نخست طرح کرده بودند، در پرتو خود گرفته است.

این تقسیم، گام‌چشمگیری است به پیش. با‌این همه، به‌هیچ روی نمی‌توان آن را حل قطعی مسأله به‌شمار آورد. پابه‌پای پیدا شدن مطالبی تازه‌تر و بهره‌گیری از آثار بیشتر ادبیات تصوف روشن گردید که این تقسیم در برابر انتقادتاب مقاومت ندارد. دیدیم که نمایندگان همان نخستین دوران آغاز تصوف، دارای نظریاتی فلسفی بوده‌اند و از سوی دیگر طرح‌معیارهای عملی، پس از سدهٔ دوازدهم میلادی نیز باهمان شدت سده‌های نهم و دهم میلادی ادامه می‌یابد. به‌جای‌آن، تقسیم دیگری مورد توجه قرارمی‌گیرد که پیشتر در اثر نبودن مطالب لازم، علم، یارای تعیین آن را نداشت. این تقسیم، همانا تقسیم تصوف است به‌مکتبهای گوناگون که تا اندازه‌یی به‌یکدیگر وابسته بوده‌اند ودر عین حال پیوسته با یکدیگر مناظره داشته‌اند.

همهٔ این مکتبها در پرتو زمینه‌های فلسفی، که تنها دستاورد تصوف نیست بلکه ثمرهٔ کوشش فقهای اسلامی نیزهست، ساخت ویژه‌یی از خود دارند که غالباً چندان با هم تفاوت دارند که وجوه اشتراک ناچیزی که هنوز در تعلیمات آنها برجای بود، بطور قطع درپس پردهٔ دومین‌لایه که از سرچشمه‌های‌گوناگون به‌تصوف رخنه کرده بود، پنهان گردید. از اینجا روشن می‌گردد که چرا نخستین تلاشهای پژوهشگران برای ترسیم نقشهٔ کلی تصوف با ناکامی ناگزیر روبرو گردید. آنها با دور ساختن جزئیاتی کـه‌از نظر آنها در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشت، می‌بایست در نتیجه تنها آن اصول کلی را نگاهدارند که مبهم و نامشخص بوده و اهمیت مطلق آنها برای‌علم ناچیز است.[۲]

پابه‌پای چاپ مهمترین منابع‌آغازین که تا روزگارما رسیده است، بیشتر قانع می‌شویم که اکنون دیگر باید زمینهٔ تصوف یگانه را حتی‌همچون نظریهٔ لازم برای کار

۲. ضمناً بخش بزرگ این اصول، مطابق باالهیات جذمی اسلامی‌است وبه‌هیچ‌روی نمی‌توان آنهارا ازویژگیهای خاص تصوف دانست.

پژوهش، کنارگذاشت زیرا این زمینه نه‌تنها ما را به‌پیش نمی‌برد، بلکه برعکس، یکی از بزرگترین موانع در ارزیابی پدیدهٔ مورد توجه ماست. روشن‌شدن این واقعیت تأثیر سریعی بر کار اسلام‌شناسان گذاشت. ل. ماسینیون در تجربهٔ خوددر تهیهٔ واژه‌نامهٔ اصطلاحات فنی تصوف[3] و ویژه‌نامهٔ بزرگ پیرامون شخصیت و تعلیمات حسین‌ابن‌منصور حلاج[4] تلاش ورزیده است تا گروهبندی اصلی صوفیه سده‌های نخستین را مشخص سازد. م. هورتن ضمن انتقاد از ترجمه‌های ماسینیون سه‌گونه صوفی نخست (حلاج، بایزید بسطامی، و جنید)[5] را معین کرد و نشان داد که در تعلیمات آنها تأثیر مکتبهای فلسفی هند وجود دارد.[6]

اما اگر در عراق که زادگاه تصوف‌تازی است میان شخصیتهایی که پس از آن در زمره صوفیه به‌شمار آمدند، اختلاف‌نظرهای محسوسی پدید آمد، این اختلاف‌نظرها هنگام استوارشدن تعلیمات صوفیه برزمینه‌یی ایرانی، باشدتی‌بیشتر جلوه نمود. فعالیت صوفیان ایرانی به‌پیدایی مکتب تازهٔ تصوف خراسان انجامید که مهمترین مرکز آن طی مدت سه سده شهر نیشاپور بوده است.

طبیعی است که این مکتب از مکتب عراق سرچشمه گرفته بود و با حلقه‌های محکمی با آن مکتب پیوند داشت. با این همه، مکتب نیشاپور در میانهٔ سدهٔ دوم‌هجری، نظرات ویژهٔ خودرا طرح می‌کند، که این‌مکتب را ازمکتب عراق سخت متمایز می‌سازد. تعلیمات مربوط به ملامت[7] را می‌توان بزرگترین ویژگی نخستین صوفیهٔ نیشاپور دانست که برخی نمایندگان صوفیان نیشاپور با خشونت و تندی خارق‌العاده‌یی آن راطرح کرده بودند و اثر آن تقریباً برهمهٔ صوفیهٔ خراسان تا سده‌های نزدیک دیده می‌شود. سپس پدیدهٔ عکس آن به‌چشم می‌خورد ــ تأثیر

3. Massignon, *Lexique* 4. Massignon, *La Passion*

۵. بنگرید: Horten, *Indische Strömungen*

۶. باوجود پذیرفتن‌اهمیت بسیارمسائلی‌که م.هورتن مطرح کرده است، مشکل بتوان آخرین اصول‌آن را اثبات شده‌دانست. کاراو درمعرض انتقاد شدید گ. شدر قرار گرفت و ضمناً مناظره بعدی طرفین در شکلی جریان یافت که خارج از چهار چوب انتقاد علمی است.

۷. نخستین نطفه‌آن را می‌توان نزد صوفیه عراق دید. چنانچه در تعلیمات فضیل‌ابن عیاض برخی‌عناصرآن بی‌تردید هست، تعلیمات ملامتیه تازمان ما بسیارکم مورد پژوهش قرار گرفته است. در مقالهٔ هارتمان ویژگیهای اصلی و دقیقترآن مشخص شده‌است. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

عراق سست می‌گردد و نیشاپور می‌کوشد تعلیمات خود را بیرون از مرزهای خراسان گسترش دهد و با آموزگاران پیشین خود به رقابت برمی‌خیزد.

بدین‌سان، خراسان برای پژوهشگر تصوف دارای اهمیتی در درجهٔ نخست است وپژوهش دربارهٔ مهمترین نمایندگان این مکتب را باید درنخستین رده جای داد. و. آ. ژوکوفسکی در کار پژوهش تصوف خراسان، بزرگترین خدمت را به‌اسلام شناسان کرده است. زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر [۸] و اثر جامع جلابی [۹] بزرگترین نمایندهٔ نظریه‌پردازان خراسان که او چاپ کرده، در برابر پژوهشگران، افقهای کاملاً تازه‌یی گشوده است. زندگینامهٔ ابوسعید، به‌رغم بودن افسانهٔ فراوان در آن،[۱۰] تجسمی از زندگی روزانهٔ صوفی در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) به‌دست می‌دهد ونیز امکان می‌دهد که بسیاری از جزئیات زندگی صوفیه که پیش از چاپ این اثر چندان موردتوجه پژوهشگران قرار نگرفته بود، روشن گردد. شناخت شرایط مادی زندگی صوفی خراسانی، بر روانشناسی او روشنی انداخته وامکان می‌دهد بسیاری از ساختهای نظری، که بدون چنین شناختی، از زندگی جدا می‌گردد و نمی‌توان آن را به درستی تعبیر کرد، درک شود. و. آ. ژوکوفسکی در اندیشهٔ آن بود که بجز زندگینامهٔ ابوسعید، نقش یکی دیگر از شخصیتهای نمایان صوفیان ایران، یعنی شیخ الاسلام عبدالله انصاری را نیز روشن سازد. چنان که از سخنان خود و. آ. ژوکوفسکی بر می‌آید،[۱۱] چاپ برگزیدهٔ اشعار انصاری همچون پیش در-آمدی بود که می‌بایست کار جامع‌تری در همان باره از پی آن بیاید. اما این کار انجام نیافت و به‌عقیدهٔ من، دلیل آن را به‌آسانی می‌توان توضیح داد. ژوکوفسکی در نخستین اثر خود دربارهٔ انصاری نشان داد که انصاری به‌شیخ ابوالحسن خرقانی مرشد و آموزگار خود در طریق تصوف سخت وابستگی داشت.

۸. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید؛ ونیز: حالات و سخنان ابوسعید.

۹. ژوکوفسکی، کشف‌اسرار.

۱۰. این مطالب نیز در موارد معینی دارای اهمیتی فراوان است. افسانه‌های بسیاری که‌در زندگینامه گردآوری شده‌اند، امکان می‌دهد که پیدایش وبسط افسانه‌های تصوف‌رادنبال کنیم وازآنجا به‌بررسی‌ساخت نگارش سیر صوفیه بپردازیم. بررسی دقیق این‌شکل‌ادبی وجود عناصرثابتی را نشان می‌دهد که‌بیشترسیر ازترکیب آنها ساخته می‌شوند وامکان می‌دهد که آنهارا کم‌وبیش دسته‌بندی کنیم.

۱۱. ژوکوفسکی، ترانه‌ها...، ص، ۱۱۳.

در نتیجه، تنها پس از پژوهش مقدماتی پیرامون فعالیت آموزگار انصاری، دستیابی به نتایجی بیش وکم محسوس دربارهٔ انصاری امکانپذیر خواهد بود.

خوشبختانه، سند بسیار پر ارزشی دوراز گزند روزگار برای ما برجای مانده و آن اثری است ظاهراً از یکی از نزدیکان خرقانی، و شامل روایاتی است که با نام او وابستگی دارد و چند نمونه از سخنان او است. از این اثر که نورالعلوم نام دارد تنها یک نسخهٔ خطی برجای مانده که آن‌هم نقص فراوان دارد و در موزهٔ بریتانیا[۱۲] و همان نسخه‌یی است که متن زندگینامهٔ ابوسعید که در یکی از چاپهای و. آ. ژوکوفسکی منتشر شده، در آن آمده است.[۱۳]

نوشته‌هایی که پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی بر جای مانده‌اند، نشان می‌دهند که او در نظر داشته متن و ترجمهٔ این مأخذ پراهمیت تاریخ تصوف خراسان را چاپ کند. نوشته‌های برجای مانده عبارتند از:

۰۱ متن فارسی که از روی متن اصلی با حفظ ترتیب آن رونویس شده و شمارهٔ صفحات نیز به اندازهٔ شمارهٔ صفحات متن اصلی است که هر دو روی آن نوشته شده است. پاره‌یی از متن با مداد و بخشی با جوهر رونویس شده و مسوده است. جاهایی که هنگام رونویسی مفهوم نبوده — و شمارهٔ آنها فراوان است —خالی مانده و تنها برخی از آنها —به داوری شکل ظاهری— دیرتر و احتمالاً هنگام مطالعهٔ دوم نوشته شده است. در بسیاری از جاها، رونویسی نقطه گذاری نشده است. در حواشی، اشاراتی به زندگینامهٔ خرقانی در تذکرة الاولیاء فریدالدین‌عطار شده[۱۴] که درآنجا برخی از سخنان خرقانی که در نورالعلوم است آمده و تا اندازه‌یی کار ناشر را آسانتر می کند.

۰۲ بخشهای کوچک ترجمهٔ فصلهای اول و چهارم و هشتم که آن نیز دستنویس نخست است، زیرا آن جاهایی ترجمه شده که موردتردید نبوده. جاهای تاریکتر، در ترجمه سفید مانده و برای و.آ. ژوکوفسکی دیگر میسر نشده که آن جاهای خالی را پر کند.

۰۳ نسخهٔ عکسبرداری شده از نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا که به‌سفارش و. آ.

12. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

۱۳. یعنی: حالات و سخنان ابوسعید.

۱۴. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۰۱-۲۵۵.

ژوکوفسکی تهیه و برای چاپ حالات و سخنان ابوسعید از آن بهره‌گرفته شده است.

بدین‌سان آنچه در برابر ما است کاری است که برای نخستین مرحلهٔ چاپ انجام‌گرفته، و نگارنده برعللی که مانع از پایان کار و. آ. ژوکوفسکی شده آگاهی ندارد و ابراز نظر در این باره کاری است بس دشوار. در عین حال، به‌پایان رسانیدن این کار بسیار شایسته است، زیرا بدانگونه که‌در بالا اشاره شد نورالعلوم یکی از مهمترین منابع در بارهٔ تاریخ تصوف خراسان در سده‌های چهارم و پنجم هجری است و نگارنده بادرک دشوار بودن مسائلی که به حل آن دست زده، بر آن شده است تا کار و. آ. ژوکوفسکی را پی‌گیرد. هنگام این کار، دستنویسهای و. آ. ژوکوفسکی یاری بسیاری رسانید اما درعین حال تا اندازه‌یی معین امکان تکیه به‌آنها وجود داشت. جاهای بسیاری که خواندن آنها سخت بود، و درعین حال دشوارترین و نامفهوم‌ترین واژه‌ها و جمله‌ها نیز بودند، بایستهٔ کار بسیار بود. گذشته از این، بدیهی است که‌نخستین دستنویس، از توضیح نهایی متن بسیار دور بوده است. در نوشتهٔ و. آ. ژوکوفسکی غالباً نقطه‌ها درجای خود نبودند که برای‌آغازکار امری کاملاً طبیعی است. تنها پس ازکاری پیگیر، از میان برداشتن دشواریهایی که برخی جملات به همراه داشتند، میسرگردید و سرانجام مفهوم جمله‌ها کامل شد. نبودن نسخهٔ دوم وحال و روز یگانه نسخه خطی که به‌هیچوجه خرسند کننده نیست، به‌رغم تلاشهای بسیار، امکان نداد همهٔ‌جاهایی راکه دچار نقص شده است، بازسازی کنیم. با این همه، نگارنده‌به‌همین شکل‌به‌چاپ متن جرأت می‌کند. زیرا از یک سو جاهای بازسازی نشده بسیار کم مانده و از سوی دیگر اهمیت متن اجازه نمی‌دهد این کار به درازا کشد. از این‌گذشته، نمی‌توان امیدوار بود که بزودی نسخهٔ دیگری از این متن که بهتر نگاهداری شده باشد، یافت‌گردد.

من براین باورم که این اثر به‌همین‌شکل‌نیزمی‌تواند سودی‌فراوان داشته باشد. اطلاعات موجود دراثر، امکان می‌دهد که دربارهٔ خرقانی و اهمیت اوبرای‌تاریخ تصوف ایران تجسم روشنی داشته باشیم. گذشته از این، پدیدار شدن متن چاپی این اثر، مورد توجه بسیاری از اسلام‌شناسان قرار خواهد گرفت وشاید با پایمردی چند ایرانشناس جاهایی که نگارنده به‌تنهایی نتوانسته معنی آنها را دریابد، مفهوم گردد.

آثار و. آ. ژوکوفسکی یکی از مهمترین راههایی راکه پژوهش تصوف ایران باید از آن سو برود، معین کرده‌است. ادامهٔ کار او، بابهره‌گیری از دستاوردهای

کنونی خاورشناسی غربی، برای ما وظیفه‌یی است که انجام آن می‌تواند یک سلسله از مسائل پر اهمیت پژوهشهای خاورزمین را حل کند.

این نوشته دارای دو بخش است که از لحاظ حجم با یکدیگر برابر نیستند. بخش نخست، عبارت است از چاپ متن نورالعلوم و ترجمهٔ آن و بخش دوم پژوهشی در بارهٔ زندگی و فعالیت خرقانی که اساساً با تکیه به این متن نگارش یافته و نیز از دیگر ادبیاتی که در دسترس بوده، بهره‌گیری شده است.[۱۵] بدیهی است که این پژوهش، همهٔ مطالب را در برندارد و پاره‌یی از جزئیات را باید فعلاً نادیده انگاشت، زیرا در وضع کنونی پژوهشهای تصوف، بسیاری از پدیده‌ها را توضیح درستی نیست و آنها تنها پس از سالها کار پیگیر در این رشته، مفهوم خواهند شد.

۰۲ در بارهٔ نسخهٔ خطی

متن نورالعلوم از روی عکس یگانه نسخهٔ خطی که چ. ریو شرح آن را در فهرست نسخه‌های خطی موزهٔ بریتانیا[۱۶] آورده است، چاپ می‌شود. این همان نسخهٔ خطی است که و. آ. ژوکوفسکی بر پایهٔ آن حالات و سخنان را چاپ کرد و بدین‌سان، گفته‌های ژوکوفسکی دربارهٔ شکل ظاهری متن زندگینامهٔ شیخ ابوسعید، می‌تواند به‌متن ما نیز مربوط باشد. تنها باید یادآور شویم که ژوکوفسکی هنگام چاپ حالات و سخنان در اسرارالتوحید که زندگینامهٔ وسیعتری است، برخی اصطلاحات وارد کرده است، اما ما در اینجا از چنین پشتیبانی‌یی برخوردار نیستیم. یگانه تکیه‌گاه همانا سخنان خرقانی بوده که آن را عطار در تذکرةالاولیاء نقل کرده است. اما چون عطار تنها بخش نسبتاً کوچکی ازمطالب نورالعلوم را نگاهداری کرده است، چنین تکیه‌گاهی برای آماده ساختن کامل متن کافی نیست.

برای باز نمودن رسم‌الخط و ویژگیهای زبانی نسخهٔ خطی باید موارد زیر را یادآور شوم.

الف. رسم‌الخط

۰۱ نوشتن شناسهٔ فعل دوم شخص جمع همراه به‌شکل یت —:

۱۵. بخش دوم چاپ نشد و نسخهٔ خطی آن نیز در بایگانی یوگنی برتلس یافت نگردید. ه.ت.

16. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

درویش کراکوییت (ورق ۳ الف)، — ازپیش برکیریت (ورق ٤ الف)، — بدهیت (ورق ٥ ب)، — مکنیت (ورق ٥ ب)، — همی‌نکریت (ورق ٥ ب)، — بیاییت (ورق ٥ ب)، — شویت (ورق ٦ الف)، — یاد داریت (ورق ۸ الف)، — شناسیت (ورق ۸ الف)، — شما آنچ‌کردیت (ورق ۱۳ الف)، — خریدیت (ورق ۱٤ الف)، — بازکردیت (ورق ۱٥ ب)، — آمدیت (ورق ۱٥ ب)، — دانیت (ورق ۱۲ الف)، — بکوییت (ورق ۱۲ الف)، — برخوانیت (ورق ۱۲ الف)، — خاموش باشیت (ورق ۱۲ الف)

۲. مصوت بلند به جای مصوت کوتاه در نگارش برخی واژه‌ها، چنانچه: فریشتگان (ورق ۱۳ الف)، — دیه (ورقهای ۱٥ ب و ۱۲ الف)، — فاریغ (ورق ۱٦ ب) که به همراه آن فادع نیز آمده‌است.

۳. نوشتن اضافه پس از بیصدای (بی‌آوای) پایان واژه به یاری ی —: نشانی وی (ورق ٤ ب).

۴. نوسان در رسم‌الخط که، که گاهی به‌شکل کنونی وگاهی به شکل کهن کی آمده است.

ب. ویژگیهای دستوری

۱. به کار بردن را.

الف. بامبتدا: خادم را کفت (ورق ۲۳ الف) که در آنجا خادم مبتدا و کفت خبر است.

ب. با حروف اضافه:

۱. باین ملایکه‌را کوید: به (ورق ٦ الف)

۲. از ترس خداوند را: از (ورق ٦ الف)

ج. با افعال دارای ساخت بدون شخص*

وی را آرزوی تو کند (ورق ۷ الف)

مرا آرزوی... کرد (ورق ۸ ب)

عمی را کرسنه شد (ورق ۱٥ الف)

احمد را آرزوی می کرد (ورق ۹ الف)

* این عبارت عیناً ترجمهٔ روسی آن است که مترجم معادل آن را در دستور زبان فارسی نتوانست بیابد. —م.

۲. جدا شدن پیشوند می از فعل به وسیلهٔ مفعول:
می‌مزد دهی (ورق ۹ الف).
۳. به کار بردن پیشوند می در ماضی بعید:
می‌شده بود (مقابله شود با عطار تذکرةالاولیاء ص ۲۰۱).
۴. همخوانی نداشتن فرد وجمع مبتدا با خبر:[۱۷]
شما... کرده است (ورق ۱۲ ب)
۵. به کاربردن مصدر مرخم در موارد غیر عادی، ازدو فعل که با حرف و به یکدیگر عطف داده شده‌اند. تنها فعل نخست دارای شناسه است و فعل دوم در شکل مصدر مرخم باقی مانده است:
درپیچیدم و بخفت (ورق ۹ ب)
می‌آمدم و کفت (ورق ۱۲ الف)
آوردندند و نهاد (ورق ۲۲ ب)
۶. به کار بردن فعل «داشتن» برای نشان دادن کاری که هنگام عمل فعل انجام می‌گیرد (کاربرد همانند آن در زبان گفتار امروزی فارسی ایران هست): داشتم برداشت (ورق ۱۲ الف).
۷. مفعول برای نشان دادن جهت با فعل آمدن. (در زبان گفتار امروزی نیز به کار می‌رود):
خانقاه آمد (ورق ۲۳ الف).
۸. به کاربردن حرف اضافهٔ بر به‌جای از:
برچه — از چه (ورق ۵ الف).
۹. به کار بردن اسم مصدر با انی به‌جای شکل معمولی با ش:
خواهانی خواهش (ورق ۱۲ ب).
۱۰. بـه کار بردن غیر عادی یای تنکیر:
هیچ اندی (ورق ۱۲ ب).

د. ویژگیهای واژگانی:

در واژه‌ها انحراف ویژه‌یی از کار برد امروزی دیده نمی‌شود بجز واژهٔ

۱۷. شاید همچون متعدی کهن تقسیم می گردد.

کلان که اهمیت کهن خود را (بزرگ، بزرگسال، پیر) نگاهداشته است و نیز کلانتر (ورق ۱٤ الف) به معنی ارشد (بدانگونه که تاجیکان امروز به کار می‌برند). پدیدار شدن برسیدن ــ پرسیدن= برسند (ورق ۱۱ ب) موردتردید است.

ای وولرس در واژه‌نامهٔ مشهور خود این شکل را آورده است اما همهٔ نمونه‌هایی که او می‌آورد تنها از شعرگرفته شده که شکل دستوری آن می‌تواند بنابر ضروریات بحر شعری تغییر کند. از این رو، پافشاری در بودن چنین‌شکلی در متنی که در نثر آن هنر به کار نرفته است، بسیار دشوار می‌نماید. مفهوم جمله ایجاب می‌کند که در این‌جا فعلی با همین معنی و یا مانند آن باشد، اما نسخه خطی چندان نقص دارد که نمی‌توان برای چنین مفهومی پافشاری کرد.

در پایان باید تنها یادآور شد چنانکه و. آ. ژوکوفسکی نیز خاطرنشان ساخته است، در نسخهٔ خطی تفاوتی میان پ و ب و چ و ج نیست، اما ذ پس از صدادارها (حروف آرایی) به کار نمی‌رود.[۱۸]

۳. سبک

دربارهٔ سبک این اثر باید گفت که آنچه پیش از همه به‌چشم می‌خورد، سادگی شگفت‌آور آن است. هیچ تلاشی برای اصلاح متن از جانب مؤلف دیده نمی‌شود. بیشتر جمله‌ها کوتاه و بریده هستند و پیوند میان آنها بسیارسست است. عبارات سخت فشرده است و هنگام ترجمه باید از واژه‌هایی برای تکمیل مفهوم کارگرفته شود که بدون‌آنهامعنی‌متن اصلی را نمی‌توان‌گردانید. ساخت جملات به هیچ روی درست نیست. آوردن فعل درپایان جمله که نثرنویسان کلاسیک کمترآن را نقض می‌کردند، تقریباً مراعات نمی‌شود. در این مورد همانندی بسیاری با زبان‌گفتارکنونی ایران به

۱۸. باید این‌را نیز یادآور شوم که اوراق نسخهٔ خطی دریکجا جابه‌جا شده‌است. زندگینامهٔ ابوسعید که به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است ازورق ۱۷ب آغاز می‌گردد و تاورق ۲۰ب ادامه‌دارد، درورق ۲۱ الف دوباره نورالعلوم آغازمی‌گردد وتاورق ۲۴ب ادامه می‌یابد و سپس باید ورق ۱۷ الف راکه پایان نورالعلوم است، درآنجا گذاشت.

چشم می‌خورد.

تفاوت در نقل مستقیم سخنان حکمت‌آموز با جمله‌های خبری بسیار چشم‌گیر است. هرچند سخنان نقل شده نیز بسیار ساده هستند، اما ترکیب آنها کاملتر و شکل آنها بدیعتر است. در نتیجهٔ تأثیر کلی سبک اثر، این گمان پیش می‌آید که مؤلف آن مردی است که در زیروبمهای کار ادبی ورزیدگی ندارد و دربارهٔ دیده‌ها و شنیده‌های خود با همان زبان ساده‌یی که در زندگی روزمره به کار می‌برده است، حکایت می‌کند. سبک مؤلف نورالعلوم از لحاظ ویژگی خبری یادآور سبک بیهقی تاریخ‌نگاراست با این تفاوت که تاریخ‌نگار غزنویان، هنگام‌سخن با زبانی ساده‌و به‌رغم کم‌توجهی به ریزه کاریهای سبک (که در زمان او بوده است)، مهارت زیادی به کار برده، و برزبان بخوبی تسلط دارد، اما در نورالعلوم زبان بر مؤلف چیره است و برای برگرفتن دشواریهایی که درسر راه او هستند و برای بازگوکردن روشن اندیشهٔ خود، هیچ تلاشی نمی کند.

۴. ساخت

آنچه دربارهٔ سبک گفتیم شامل ساخت اثر نیز هست. متن به ده فصل نابرابر بخش می‌شود که میان آنها پیوندی نیست وترتیب آنها یکسره تصادفی است. فهرست فصول که در آغاز کتاب آمده، چنین است:

۱- در سؤال و جواب، ۲- در وعظ و نصیحت، ۳- در احادیث رسول علیه‌السلام، ۴- در لطفی که خدای تعالی با وی کرد، ۵- در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است، ۶- درهیجان وی، ۷- در وحی القلوب، ۸- در مجاهدت، ۹- در حکایت وی، ۱۰- در کرامات وی.

فصل نخست شامل پرسشهای‌گوناگونی در بارهٔ احکام اصلی تصوف از شیخ و پاسخهای وی به این پرسشها و نوعی فتوای صوفیه و نظریاتی‌کوتاه است که بیشتر آنها در پوششی از سیماهای تخیلی هستند. پرسشهای خود خرقانی از دیگر مشایخ و پاسخهای آنها نیز هست. احتمالاً خرقانی در مواعظ خود به توضیحاتی که

آموزگارانش داده‌اند، تکیه می کرده است.

فصل دوم از لحاظ محتوا به‌فصل نخست بسیار نزدیک است اما در اینجا شکل پرسش و پاسخ نیست و تلاشی هم برای فورمولبندی فشرده نشده است. این فصل، قطعه هایی‌از مواعظ است و در نتیجه همهٔ ساخت آن را می‌توان ساختی اخلاقی و آموزنده نامید.

فصل چهارم دربارهٔ سخنانی است که سرشت ولی و یا انسان کامل را روشن می‌سازد. بی‌شک خرقانی برخی از ویژگیهای ولی را به خود نسبت می‌دهد و عنوان فصل در لطفی‌که خدای تعالی باوی کرد دلیل آن است.

فصل پنجم شامل راز و نیاز است که گاهی به‌شکل گفتگو با خدا (مناجات) وگاه به‌شکل دعا است. این بخش برای کسی که در تاریخ ادبیات ایران کار می کند بسیار درخورنگرش است، زیرا نشان می‌دهد که سرچشمهٔ مناجات پرآوازهٔ عبدالله انصاری شاگرد خرقانی، درکجاست.

فصل ششم را می‌توان گفت که قطعه‌یی نمونه است و تنها شامل دو سخن حکمت آموز که مربوط به وجد ولی است.

فصل هفتم از لحاظ شکل خود بسیار شایان توجه است. این فصل شامل ندای‌خداوند به خرقانی است و او این ندا را به‌یاری دل‌خود می‌شنود، وهمانند گفتگویی است در تنهایی و با خویشتن و همهٔ آنها با این جمله آغاز می‌گردند که خداوند بر دل من ندا کرد ... و جز اینها.

فصل هشتم سخنانی‌است که نمایانگر کردار صوفیان است. این فصل، پر از اصطلاحات ویژهٔ صوفیه است و شامل جزئیاتی بسیار درخورنگرش از زندگی صوفیه.

فصل نهم شامل احادیث صوفیه یعنی‌سخنان مشایخ نامی است که خرقانی آنها را بازگو کرده است. در اینجا یادآوری این نکته جالب است که سخنان بایزید مشهور در ردهٔ نخست جای دارد و با آن که خرقانی پس از مرگ او به‌دنیا آمده و خرقهٔ خودرا از ابوالعباس قصاب، که شیخی کم آوازه بود، دریافت کرده است، او را پیر خود می‌شمرده است. ارتباط بین خرقانی و بایزید یکی از جالبترین مسائل در تاریخ دوران آغاز تصوف است که بایستی توجهی بسیار جدی به‌آن معطوف شود، زیرا این ارتباط به پنهانی‌ترین ژرفنای روانشناسی صوفیه روشنی می‌اندازد.

این سخنان گذشته از اهمیت بسیاری که برای زندگینامهٔ خرقانی دارند برای دقیقتر شدن تصورات ما دربارهٔ بایزید که یکی از جالب توجه‌ترین شخصیتها در میان‌صوفیه خراسان بوده است، دارای اهمیتی‌است بازهم بیشتر.[۱۹] احادیث خرقانی بسیارگونه‌گون است. گاه سخنانی‌است کوتاه وگاهی حکایاتی‌است با مضامینی‌بینهایت تخیلی.

سرانجام، فصل پایان (دهم) است که در نسخه خطی ما دارای شماره نیست و شامل صحنه‌هایی از زندگی خرقانی است که با یکدیگر پیوستگی ندارند و بدین‌سان همانند قطعه‌های جداگانه‌یی هستند که انباشته از خیالبافیهایی پیرامون زندگینامه‌اند.

فصل سوم شامل روایاتی است که خرقانی در بارهٔ پیامبر نقل کرده، و در نسخهٔ خطی ما ازقلم افتاده است.

در عنوان نسخهٔ خطی، همهٔ کتاب همچون «برگزیده‌یی از نورالعلوم» (منتخب من کتاب النورالعلوم) توصیف گردیده است. اکنون دشوار است که بگوییم این عنوان به‌معنی برگزیده‌یی از برخی فصول است، یا این که همهٔ فصلها باقی مانده و از هرکدام جالبترین بخشها انتخاب شده و یا سرانجام این اشاره‌یی به‌نبودن فصل سوم است. کوتاه بودن غیر عادی پاره‌یی از فصلها (ششم، هفتم و هشتم) را ممکن بود همچون اثبات این نکته ارزیابی کرد که در برابر ما قطعه‌هایی از هر فصل قرار دارد و حذف کامل فصل سوم کاملاً تصادفی بوده است. اما بی‌شک نمی‌توان گفت که ترتیب دهندهٔ این قطعه‌ها درکار خود ازسیستم معینی پیروی کرده است. گمان نمی‌رود که او در برگزیدن قطعه‌ها اصول مشخصی را رعایت کرده باشد و بیشتر باید چنین پنداشت که او ازمتن اصلی، آن بخشهایی را اقتباس کرده، که به‌نظر او مهمتر

۱۹. در این اواخر شخصیت بارز بایزید مورد توجه بسیار خاورشناسان غرب قرار گرفته است. مثلاً ماسینیون تلاش ورزیده است که احکام اصلی تعلیمات او را مشخص‌کند. (بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 243 sq.). ترجمه‌های او از سخنان بایزید مورد انتقاد شدید هورتن قرار گرفت (Horten *Indische Strömungen*, H. I). کار م.هورتن نیزبنوبهٔ خود بامخالفت سخت شردر روبرو شد. م. هورتن در اثر خود *Indische Strömungen*, H. II به شردر پاسخ داده، اما لازم ندیده است که وارد جزئیات شود و تنها به‌این اشاره بسنده‌کرده که شردر از اثر او چیزی درك نکرده‌است.

بوده و یا توجه او را بیشتر جلب کرده است. ارتباط میان بخشهای جداگانه به‌این شکل است که چنانچه مؤلفی هنگام مطالعهٔ کتاب، آن قسمتهایی را که به‌سببی مورد پسند او افتاده است بدون توجه به‌نگاهداری خطوط اساسی، برای بخاطر سپردن، یادداشت کرده باشد.

اما بی‌تردید اثری که در برابر ما است بخشی از برگزیده و قطعه‌های متن بزرگی است که زمانی وجود داشته است. درحال حاضر حلقه‌های پیوند در دست نیستند و بخشهای باقیمانده تنها با یگانگی موضوع و پراکندگی کامل بیرونی به یکدیگر پیوستگی دارند. تقریباً از بسیاری از سخنان خرقانی که در اثر عطار بر جای مانده و کتاب ما از آن بی‌بهره است، می‌توان داوری کرد که متن بزرگ نورالعلوم وجود داشته است. البته دشوار است که با اطمینان خاطر بگوییم مأخذ عطار متن کامل نورالعلوم بوده است، اما سبک سخنان خرقانی و حکایاتی که او نقل کرده با متنی که تا زمان ما برجای مانده مطابق است و این گمان را پدید می‌آورد که عطار با یکی از روایات این اثر آشنا بوده است. در اثر عطار بطور کلی تفاوت در حکایات و افسانه‌ها به‌چشم می‌خورد و ظاهراً عطارسبک آنهارا تغییر داده‌است. ولی برعکس، سخنان گهگاه واژه به‌واژه با هم همخوانی دارند. در هرصورت، مسألهٔ منابع عطار بینهایت پیچیده است و اشاره به‌آن در اینجا بی‌مورد. زیرا با موضوع ما ارتباط مستقیمی ندارد.

۵. مؤلف

ازعنوان نسخهٔ خطی نورالعلوم یعنی «...من کلام الشیخ ابوالحسن الخرقانی» چنین برمی‌آید که کتاب از خود خرقانی باید باشد. اما نمی‌توان اطمینان داشت که این اثر را به راستی خود شیخ نوشته باشد. در متن کوتاهی که ما چاپ می‌کنیم این نکته خاطرنشان می‌گردد. زیرا نقل سخنان خرقانی همواره با این واژه‌ها آغاز می‌شود که شیخ چنین گفته است و یا می‌گوید. ممکن بود چنین پنداشت که گفت برابر قال عربی است ومی‌تواند نه تنها نمایشگر آنچه که مؤلف شنیده بلکه همچنین

نشان‌دهندهٔ نقل از کتابی باشد. در این مورد نگارنده بیشترطرفدار این پندار است که این واژه‌ها در متن اصلی بوده و ترتیب دهندهٔ قطعات، آنها را از خود ننوشته است. سخنان، نسبتاً بخش کوچکی از اثر را تشکیل می‌دهند و حکایات مربوط به‌خرقانی‌و کرامات او بخش بیشتری را. این حکایات بجز مواردی نادر که مستقیماً از زبان خرقانی نقل شده است، از زبان شخص سوم است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی در بارهٔ خود همچون شخص‌سوم سخن‌گفته باشد و احتمال این‌گمان که ترتیب‌دهندهٔ قطعه‌ها شخص اول را به‌شخص‌سوم تبدیل کرده باشد از اینهم دشوارتر است.[۲۰] چنان که در بالا دیدیم، ترتیب دهندهٔ قطعات به‌احتمال زیاد مردی بوده‌در کارهای ادبی کم تجربه، و تقریباً نمی‌توان اصلاحات ادبی آگاهانه‌یی را از او چشم داشت.

سپس باید توجه داشت که بخش اعظم حکایت، آشکارا برای بزرگ کردن شیخ در چشم آیندگان بوده و شامل شرح فراوانی در بارهٔ کارهای ماوراءالطبیعه و کرامات شیخ است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی خودش همهٔ اینها را در بارهٔ شخص خودگفته باشد. زیرا اگر خود بزرگ کردن در نزد بسیاری از مشایخ دیده می‌شود، این کار در شکل ندای هنگام وجد و حال جلوه کرده است که در آن حالت گویا گوینده در میان نیست و عظمت خود را از زبان یگانه واقعیتی باز می‌گوید (از دید صوفی) که ماوراءالطبیعه است. اما، می‌بینیم که در حکایات، سخت پافشاری می‌شود که خرقانی کرامات خود را پنهان می‌داشته و به‌مریدان خود هشدار می‌داده که در بارهٔ این کرامات سخنی نگویند. از این گذشته، درمتن، حکایاتی در بارهٔ مرگ او می‌بینیم که احتمال مؤلف بودن او را کاملاً رد می‌کند.

بدین‌سان، باید نتیجه گرفت که عبارت من‌کلام در عنوان، تنها مربوط به سخنانی است که در این اثر نقل‌گردیده و شخص دیگری را باید مؤلف دانست.

۲۰. ضمناً ابوسعیدابن المنور زندگینامه نویس، ما را آگاه می‌کند براین که شیخ‌ابوسعید-ابوالخیر در بارهٔ خود همواره از زبان شخص سوم سخن‌گفته است. زندگینامه‌نویس در همهٔ سخنان اوبرای تسهیل‌بیشتر شخص سوم را به‌شخص اول تبدیل‌کرده است. درمتن نورالعلوم در یك یا دو حکایت تبدیل نامنظم شخص اول و شخص سوم را به یکدیگر می‌بینیم که می‌تواند اشاره‌یی به‌چنین کاری دراینجا باشد. از سوی دیگر می‌دانیم که مؤلفان مسلمان تقریباً همواره واژه به‌واژه منابع خودرا باز می‌گویند، آنهارا زیاد وکم نمی‌کنند و به‌هیچ‌روی ترکیب متن را تغییر نمی‌دهند.

متأسفانه تا امروز هیچ امکانی در بارهٔ تعیین نام مؤلف نیست، زیرا در متن هیچ نقطهٔ اتکایی برای این کار وجود ندارد. در پایان نسخهٔ خطی آمده است که در شب یکشنبه چهارم ذوالقعدهٔ ۶۹۸ (سوم اوت ۱۲۹۹) کار نسخه‌برداری به‌دست محمد ابن علی ابن سلمه، بندهٔ امیدوار به رحمت پروردگار به پایان رسیده است. فعلاً نمی‌توان این مسأله را حل کرد که این محمد، تنها نساخ بوده و یا ترتیب دهندهٔ این قطعات نیز بوده است. اما باید امیدوار بود که پژوهشهای بعدی در رشتهٔ زندگینامه‌نویسی صوفیه به‌روشن ساختن این مسأله یاری دهد.

کاملاً احتمال دارد که مؤلف نورالعلوم یکی از مریدان شیخ بوده و ضمناً به‌خوبی روشن است که این کتاب پس از مرگ خرقانی نگارش یافته و حکایت زمان مرگ او اثباتی بر این گفته است. بدین‌سان ما می‌توانیم تقریباً زمان نگارش کتاب را بین سالهای ۴۲۵ هجری / ۳۴–۱۰۳۳ میلادی (زمان مرگ خرقانی) و ۶۹۸ هجری ۳۰۰–۱۲۹۹ میلادی (سال نسخه‌برداری از اثر) بدانیم، که دو سده و نیم در نوسان است و متأسفانه دقیق کردن این تاریخ نا روشن، بسی دشوار است. با در نظرگرفتن عبارات خادم پیر می‌گوید و غیره می‌توان چنین پنداشت که مؤلف، زندگانی کسانی را که مستقیماً با شیخ در تماس بوده‌اند، دیده‌است. اما گمان نمی‌رود که چنین پنداری تاب انتقاد داشته باشد زیرا پدیدار شدن چنین عباراتی در متن، تضمینی بر آشنایی شخصی مؤلف با این افراد نیست. بسیار احتمال دارد که در اینجا اسناد، یعنی سلسلهٔ راویان حذف گردیده و تنها نام آخرین فردی آمده که خبر از او سرچشمه گرفته است. از این گذشته شرح کرامات بسیار شیخ نیز می‌بایست اشاره‌یی باشد براین که از زمان مرگ شیخ دیری سپری شده و سیمای شیخ صاحب کرامات، جای شخصیت برجستهٔ وی را تنگ کرده است.[۲۱]

این نکته مورد توجه قرار می‌گیرد که این زندگینامه، در همان نسخهٔ خطی است که زندگینامه شیخ ابوسعید نیز در آن است. درک علت این نکته نیز دشوار نیست: پایان نورالعلوم شامل چند حکایت در بارهٔ آمدن ابوسعید [ابوالخیر] به خرقان و دیدار وگفتگوهای او با ابوالحسن [خرقانی] است. ظاهراً نساخ این هدف

۲۱. البته نمی‌توان از نظر دور داشت که افزودگیهای تخیلی برزندگینامه‌ها غالباً باشتاب گسترش می‌یابد و گاهی درزمان زندگی شخص معین واقعیات زندگینامه را می‌پوشاند.

را در برابر خود نهاده که دو اثر را که با یکدیگر ارتباط دارند در یک دفتر کند، زیرا نورالعلوم زندگینامهٔ ابوسعید را تکمیل می‌کند و بر آن دوره از زندگی وی روشنایی می‌اندازد که در حالات وسخنان توجهی شایان به‌آن نشده است.

ضمناً نمی‌توان یادآور نشد که مؤلف زندگینامهٔ خرقانی، آن احترام بزرگی را خاطر نشان می‌سازد که ابوسعید به‌شیخ ماگزارده است. از این حکایت می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که ابوسعید برتری خرقانی را کاملاً پذیرفته بوده و به‌هیچ روی تلاش نداشته که برای سبقت جستن بر او بکوشد. از این گذشته، مؤلف زندگینامه یادآور می‌شود که‌ابوسعید برای فعالیت بعدی خود، دعای خیر و تأییدات خرقانی راخواسته و از این رهگذر به‌نیروی بزرگ معنوی وی اعتراف کرده است. این نکته باز هم تأییدی است بر این گمان که نورالعلوم از میان مریدان خرقانی پدیدار گردیده است که می‌کوشیده‌اند با هر اقدامی خاطرهٔ شیخ فقید خود را، حتی با بهره‌جستن ازاعتبار معاصر پر آوازهٔ او، بزرگ دارند.

از این رو، بی‌اختیار پنداری پیش می‌آید که تا اندازه‌یی می‌تواند توضیحی بر پیدایش کتاب باشد (البته این پندار همواره فرضیه‌یی باقی خواهد ماند، زیرا گمان نمی‌رود زمانی بتوان برای آن تأییدی عینی یافت). بسیار احتمال دارد که پیدایش زندگینامهٔ ابوسعید، انگیزه‌یی برای نگارش کتاب ما بوده است. مریدان خرقانی دیده بودند که کتاب بزرگداشت خاطرهٔ ابوسعید چه تأثیری داشته و تا چه اندازه به شکوفانی شخصیت او یاری رسانیده است. معلول طبیعی این کار همانا تلاشی بود برای ساختن اثری همانند در بارهٔ فعالیت آموزگار آنها ونشان دادن برتری خرقانی بر ابوسعید در آن کتاب. در این صورت باید پذیرفت که کتاب ما بلافاصله در پی حالات و سخنان نگاشته شده که و. آ. ژوکوفسکی آخرین تاریخ ممکن نگارش آن را سال ۵۹۹ هجری /۱۲۰۲-۱۲۰۳ میلادی یعنی درست در پایان سدهٔ ششم هجری و آغاز سدهٔ سیزدهم میلادی دانسته است. نورالعلوم را از لحاظ زبان، آزادانه می‌توان از همین دوران دانست، زیرا بخش اعظم ویژگیهای زبانی حالات و سخنان یکسره ازویژگیهای این کتاب نیز هست. ولی ویژگیهای رسم‌الخط نمی‌تواند در این مورد تکیه‌گاهی باشد زیراگفتیم که هر دو اثر را یک نساخ نگاشته و در نتیجه همخوانی آنهادراین مورد بسیار طبیعی است و اجازه نمی‌دهد که هیچگونه نتیجه گیری‌یی شود.

نبودن تاریخ دقیق و عدم امکان تعیین نام مؤلف نورالعلوم به‌هیچ روی از

ارزش انحصاری این کتاب کوچک نمی کاهد. در برابر ما یک سند دیگر که‌نمایانگر برخی جهات زندگی صوفیه خراسان در سدهٔ پنجم هجری است و با روشنایی کامل زندگانی آنهارا مجسم می‌سازد، جای دارد. گذشته از این، سخنان خرقانی کوتاه و فشرده است و سیمای خاص و سختگیر شیخ را نشان می‌دهد. ملامتی نمونه، که زندگی معنوی خودرا به‌دقت از چشم دیگران پنهان می‌دارد، درلحظات وجد وحال درک عظمت می کند که به‌حد افراط می‌رسد وگاهی نشانه‌های حس بزرگ‌بینی در آن دیده می‌شود. خاطرهٔ بزرگ بایزید بسطامی نامور، این تلاش را در خرقانی بر-می‌انگیزد که تعلیمات شیخ [بایزید] را با همهٔ جزئیاتش زنده‌کند؛ و این خود، تقریباً به‌از دست رفتن کامل صفات شخصی او [خرقانی] می‌انجامد.

اما پا به‌پای این، خرقانی دارای ویژگیهایی است که دیگر صوفیان این دوران فاقد آن هستند و او را از معاصرانش متمایز می کند. تصوف خرقانی ویژگی «خود - مداری» را از دست می‌دهد. این ویژگی خاص بیشتر نمایندگان صوفیه بود که پویای وصل خود بودند و در تلاش من خویش، و می کوشیدند آن را در من جهان حل کنند. خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که اصل عشق نافذ را اعلام کرد و خدمت به‌بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان اوکه عطار آن را نگاهداری کرده از بسیاری رسالات‌گوناگون نظری‌گویاتر است:

> عالم بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و بوالحسن در بندآن بود که سروری به‌دل برادری رساند.[۲۲]

نورالعلوم برای مطالعه در بارهٔ این شخصیت خودویژه دارای ارزشی بی-همتاست و اجازه می‌دهد که کم و بیش جای خرقانی‌را در بین پیران صوفیه خراسان به‌دقت معین کنیم. اسلام‌شناسان به این کار تازه آغاز کرده‌اند و می کوشند از توضیحات کلی ومواج به‌جریانات جداگانه‌یی درگذرند که پژوهش در بارهٔ آنها برای نخستین بار امکان می‌دهد خطوط واقعی گسترش اندیشه‌های فلسفی اسلامی را دنبال کنیم واز این رهگذر مکاتب فلسفی اروپا را که با آن وابستگی دارد ببینیم.

۲۲. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۲۳، س ۳.

متن

بسم الله الرحمن الرحیم رب سهل و تمم المنتخب من کتاب نورالعلوم من کلام الشیخ ابی الحسن الخرقانی رحمة الله علیه

باب اول درسوال و جواب باب دویم در وعظ و نصیحت باب سیم در احادیث رسول علیه السلام باب چهارم در لطفی که خدای تعالی با وی کرد باب پنجم در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است باب ششم در هیجان وی باب هفتم در وحی القلوب باب هشتم در مجاهدت باب نهم در حکایت وی باب دهم در کرامات وی

باب اول درسوال و جواب

پرسیدند که درویشی چیست کفت دریائیست[۲۳] از سه چشمه یکی پرهیز[۲۴] دوم سخاوت سیوم بی‌نیاز بودن از خلق خدای عزوجل
شیخ رضی الله عنه از صوفی پرسید که شما درویش کرا کوئیت کفت

۲۳. عطار، ۲، ۳۳۵، ۸؛ نامهٔ دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۴. این سخنان دراثر عطار تغییرشکل یافته است. به‌جای درویش، جوانمرد آمده است وسه چشمه به‌ترتیب عبارتند از: سخاوت، شفقت، و بی‌نیازی از خلق ونیازمندی به‌حق. ظاهراً سخنانی که دراثر عطار آمده‌است روایتی ازمتن ما باید باشد وضمناً تفاوت میان آنها بزرگ و محسوس‌است. اما اگرهر دوی آنهارا روایتی ازسخنی معین بدانیم آنگاه درویش را همتای جوانمرد کرده‌ایم که به‌هیچ‌روی امکان ندارد، زیرا اصطلاح جوانمرد در آن‌زمان همتای فتوۀ عربی بوده ومامی‌دانیم که فتوه نام‌سازمان‌خود ویژه‌یی بوده که با درویشان ارتباط‌داشته است. دربارهٔ این سخنان باید یادآور شویم که دراینجا ظاهراً واژهٔ پرهیز جایگزین قناعت عربی گردیده، که درمفهوم اصطلاحات صوفیه به‌معنی پذیرفتن بی‌چون وچرای‌سرنوشت است. دراین‌صورت می‌توان پرهیزوسخاوت را در دومتن‌همچون‌دوجهت یك‌حال‌ارزیابی کرد، پرهیز در مورد خود وسخاوت درمورد نزدیکان. اما پرهیز را می‌توان‌همچنین به معنی احتراز تفهیم کرد که‌تشخیص دقیق حلال از حرام وتعلیماتی‌است که صوفیان‌نخستین سده‌ها توجه ویژه‌یی به‌آن داشته‌اند. چنین تفهیمی، به‌سخنان‌لحن‌خشك و«قانونگذارانه»یی می‌دهد که از ویژگیهای تعلیمات خرقانی نیست و از این‌رو نگارنده تفهیم نخست را برمی‌گزیند. اصطلاح بی‌نیاز در تصوف، حجمی‌بیشتر ازمعنی این‌ترکیب درواژه‌نامه‌ها دارد. این‌اصطلاح، تنها بی‌نیازی‌ساده‌نیست بلکه دوری کامل ازهرچه«خلق‌شده» و درك دنیای بیرونی همچون سراب یاحتی نادیده‌گرفتن کامل‌آن است‌که از ویژگیهای مرحلهٔ فناء است.

آنرا که از دنیا خبرش نبود شیخ کفت چنان نیست بل که درویش[۲۵]
آن بود که در دلش اندیشه نبود و می کوید و کفتارش نبود ومی بیند و
دیدارش نبود ومی شنود وشنوائیش نبود ومی خورد ومزهٔ طعامش نبود
وحرکت وسکونش نبود و اندوه وشادیش نبود درویش این بود[۲۶]
شیخ مرید را پرسید کی هرکز زهر خوردهٔ کفت نی هر که زهر خورد
بمیرد کفت پس تو هرکز حلال نخورده باشی کی هر کی نان خورد
چنان نداند که زهر می‌خورد حلال نخورده باشد[۲۷]
پرسیدند که غریب کیست کفت غریب نه‌آنست که تنش درین
جهان غریبست بل که غریب آنست که دلش درتن غریب‌بود وسرش
دردل غریب بود[۲۸]

۲۵. عطار، ۱، ۲۴۰، ۲۰ و ۲۴۷، ۶؛ نامهٔ دانشوران، ۱، ۱۸۳.
۲۶. سخن دربارهٔ حالت فناء است که در سخنان پیشین دراصطلاح بی‌نیازی بیان شده است. همهٔ این سخنان تنها بیان حدیث مشهور: اذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به الخ (بنگرید: قوت‌القلوب، ص ۲۸) به‌گونه‌یی دیگر است. نابودی کامل خصوصیت فردی خویش و درك کارهای خویش همچون کاری که سرچشمهٔ آن در جایی دیگر است درنظر است که البقاء بعدالفناء نامیده می‌شود. باید یادآور شویم که دراثر عطار این ویژگیها راکه خرقانی آورده است از درویش به جوانمرد منتقل شده است. (بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۴۷.)
۲۷. دراینجا ما تعلیمات مربوط به حلال را می‌بینیم که به‌حد افراط رسیده است. خوراك از دیدگاه تأیید ویژگیهای شخصیت صوفی ارزیابی می‌شود. این نتیجه‌گیریها به‌برخورد باتعلیمات معمولی دین در بارهٔ رزق که به هر مسلمان داده می‌شود می‌انجامد. ظاهراً دراینجا جای پای تعلیماتی غیراسلامی نمایان است که ویژگی آن ریاضت‌کشی است.
۲۸. بنگرید:
Sulami, *Risalat al-malamatija* (W. Ahwardt, Katalog, IV, 235. No 3388 f. 52 a:)
ماظهر من‌احوال الروح للسر صار ریاء فی‌السر وما ظهر من‌احوال السرالی‌القلب صارشرکا فی‌السر وما ظهر من القلب الی النفس صار هباءً مستوراً وما اظهره الانسان من افعاله و احواله فهو رعونة الطبع و الشیطان به‌الخ؛
نیز مقابله شود با:
Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.
ویژگی خاص تعلیمات ملامتیه: تلاش در راه حداکثر پنهانکاری و عدم تمایل برای آگاه‌ساختن دیگران ازکامیابیهای‌خود تا این که به‌ریاکشیده‌نشوند، مفهومی‌است که در نزد ملامتیه به‌حد افراط بسط می‌یابد.

(٤ الف) پرسیدند که دوستان ویرا چه‌علامتست کفت آنک دوستی دنیا از دل او بیرون بود[۲۹]

پرسیدند[۳۰] که چکنیم تا بیدار کردیم کفت عمر خویش از پیش بر کیریت و چنان دانیت کی نفس بار پسین آمده است و درمیان دولب تو منتظرست خواهد که بیرون شود[۳۱] بزرکی شیخ را کفت که همتی بدار[۳۲] که کتابهای من پریشان شده است کفت تو نیز همتی بدار تا یکبار نام دوست بر زبان رانم چنان که سزاست یا دو رکعت نماز کنم چنانک از وی بمن آمده است[۳۳]

۲۹. علیه زهادی است که ریاضت‌کشان حرفه‌یی هستند. مبارزه علیه تبدیل درویشی به‌حرفه وپیشه در نخستین سده‌های تصوف با نیروی خارق‌العاده‌یی جریان می‌یابد و پیدایش فرقهٔ ملامتیه یکی از پی‌آمدهای همین مبارزه است.

۳۰. عطار، ج۲، ص ۲۵۱؛ س ۳.

۳۱. بیداری، نخستین گام درطریق تصوف است که معمولاً بااصطلاح عربی یقظة آن را نشان می‌دهند. انصاری درشرحی که در بارهٔ سلوك آورده است این مرحله را باقرآن مربوط می‌کند (بنگرید: قرآن، سورهٔ ۳۴ آیهٔ ۴۵) و چنین توضیح می‌دهد: القومه لله هی‌الیقظة من‌سنة الغفلة والتهوض عن ورطة الفترة وهی اول‌ما یستنیر قلب‌العبدبالحیوة لروية نور التنبیه (منازل‌السائرین ص ۱۸) مفهوم اصلی در اینجا همان‌است که در نزد خرقانی‌است، اما خرقانی‌آن را باشدت بیشتری تأکید می‌کند.

۳۲. واژه همت، در اینجا معنی فکر و اندیشه را دارد ولی معنی معمولی‌آن عبارت است از کوشش در راه‌چیزی و توجه به‌چیزی: القصدالی وجود الشی اولاوجوده اعم من‌ان‌یکون الی شریف اوخسیس (کشاف، ج۲، ص۱۵۳۷). درصفحات بعدی این متن همت به‌معنی کوشش در راه هدفی ارجمند و کسب احترام نیزبه کار رفته است. (پیشین، ص ۱۵۳۸). این واژه را صوفیان غالباً به معنی دوم بسیار زیاد به‌کار برده‌اند. اهمیت ویژهٔ آن در آثار صوفیه همانا معطوف ساختن اندیشهٔ خود به‌کسی (و یاری رسانیدن به‌او در دستیابی موفقیت‌آمیزبه‌هدفها ازاین رهگذر)است، که معادل باتوجه‌معنوی وغمخواری شیخ برای مریداست.

۳۳. کوششی است براین‌که خاطرنشان شود طاعت شیخ ناقص است. این تلاش در همهٔ تعلیمات ملامتیه به‌چشم می‌خورد وازآنجا به‌چند فرقهٔ دراویش منتقل شده و بسط یافته است. اصول اصلی آن به‌شکل بارزتری درااثر سلمی مشخص گردیده است (رسالات الملامتیه، ورق ۵۱الف): و من اصولهم (یعنی‌اهل‌الملامة) انهم رأوا التزین بشیء من العبادات فی الظواهر شرکاً و التزین بشیء من الاحوال فی الباطن ارتدادا.

پرسیدند که وسواس از چه خیزد[۳۴] کفت که مشغولی دل از سه چیز
خیزد از چشم و کوش و لقمه بچشم چیزی بینی که‌نباید دل را مشغول
کند و بکوش چیزی شنوی کـه نباید دل را مشغول کند و لقمهٔ حرام
دل را بیالاید وسواس پدید آید[۳۵]

روزی[۳۶] شیخ از صوفی پرسید کـه دوست داری که با خضر علیه‌السلام
دوستی داری کفت دارم کفت سال تـو چند است کفت نودوهفت
کفت نان خدای کـه نود وهفت سال‌خوردهٔ بـاز ده نیکو نبود که نان
خدای خوری و صحبت با خضر داری[۳۷]

شیخ را پرسیدند که مرید راست کوی کیست کفت آنک سخن از دل
کوید یعنی آنک در دلش باشد

۳۴. واژهٔ وسواس به معنای ترغیب [شیطان] است. باید تذکر دهیم که در اینجا وسواس همتای مشغول دل یعنی پیدایش نیاتـی دردل است کـه وجه مشترکی باسلوك نـدارد. ظاهراً موقع خرقانی پیرامون این مسأله چنین است: او معتقد است که هر اندیشه‌یی که باتلاش در راه هدف نهایی صوفی ارتباط ندارد، از شیطان نیرنگباز ناشی‌شده‌است.

۳۵. به‌عقیدهٔ نگارنده در اینجا مفهوم حرام بامعنی سنتی آن همخوانی‌ندارد وبسط و گسترش بیشتری یافته است. گمان نمی‌رود خرقانی خواسته باشدکه تنها، مصاحب خودرا از دیدن و شنیدن‌آنچه که شریعت منع کرده است، نهی‌کند. در اینجا پیش‌از همه باید منع دیدن‌وشنیدن کلی یعنی مقررات حالت همیشگی مراقبه را مشاهده‌کردکـه درآن‌حالت چنان می‌نمایدکه احساسات بیرونی کاملاً حذف می گردد. سومین بخش سخنان در بارهٔ لقمه یعنی نظریهٔ لقمهٔ‌حلال است‌که صوفیان سده‌های نخست (ابراهیم‌ابن ادهم، فضیل‌ـ ابن‌عیاض و دیگران) وقت بسیاری صرف‌آن کرده‌اند. برای مثال مقابله شود بافضیل: من‌عرف مایدخل‌جوفه کان‌عندالله صدیقا فانظر من این‌یکون سطعمك یا مسکین (شعرانی، طبقات الکبری، ج۱، ص ۷۶). بنگرید: اطلاعات مشابه دربـارهٔ ابراهیم‌ابن‌ادهـم در اثرماسینیون (Massignon, *Lexique*, P. 150).

۳۶. عطار، ج۲، ص۲۱۹، س ۲.

۳۷. معنی این سخنان‌همانا نفی وساطت‌است درکسب اسباب. دراینجا هرگونه ارتباطباخدا بجزارتباطی مستقیم، همچون شرك وچند خدایی ارزیابی می گردد. مقابله‌شودباسخنان شاه ابن‌شجاع الکرمانی دراثر سلمی (رسالات‌الملامتیه، ورق ۵۶الـف): الفقر سرالله عندالعبد فاذاکتمه‌کان امینا واذا اظهره سقط عنه‌اسم‌الفقیر. تلاش برای دیدار باخضر، یاور اعجازکارهمهٔ مشایخ بزرگ، در همهٔ‌دوران‌تصوف جلوه می‌کند، اما برای ملامتیه، آشکار ساختن اسرارخود، حتی دربرابر او نیز تخلف ازمقررات اصلی پنهانکاری‌است.

پرسیدند که مرید کیست کفت آنک وی از در درآید پیر را بوی مشغول نباید بود مریدآن بود که در صحبت پیر هر کجا بنشیند شاد بود و اکر همه در صف نعال بود ومرید نبود هر که را بباید فریفت چنانک مادر بچه را فریبد کلیچه را بروغن درمالد و بوی دهد[۳۸]

شیخ کفت[۳۹] مؤمن را همه جایکاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود و ماهش همه ماه رمضان بود[۴۰] هر کجا باشد در زمین چنان زید که در مسجد و همه ماهها را چنان حرمت دارد (٤ب) کی ماه رمضان را و در همه روزها چنان نیکوئی کند که روز آدینه

پرسیدند[۴۱] در رقص کفت رقص کار کسی باشد[۴۲] که پای برزمین زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد (تا) عرش بیند و هرچه جزین باشد آب ابو یزید و جنید و شبلی برده باشد[۴۳]

دانشمندی ازشیخ سوال کرد کی نصیحت بی‌خیانت کدامست کفت آنک

۳۸. به گفته‌یی دیگر، پیر نباید برای جلوه‌دادن به‌سلوك، به‌حیله دست‌یازد، بلکه برعکس موظف است مرید را باآخرین‌حد دشواریها روبرو سازد و باکی نداشته باشد که مرید بیمناك‌شود ویامشمئز گردد. احتمال داردکه دراینجا درشکل پوشیده‌یی درنکوهش‌سماع سخن‌رفته باشد، زیرا مشایخ، ترنم و سرودخوانی‌را در مجالس صوفیه غالباً باشربتی مقایسه می کنندکه‌آن‌را باداروی‌تلخ می آمیزند.

۳۹. عطار، ج۲، ص۲۵۳، س۲۱.

۴۰. عطار این سخنان را تا همینجا آورده است (تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۲۵۳). احتمال داردکه نیمهٔ دوم، تفسیری باشدکه دیرتر نگاشته شده‌است.

۴۱. عطار، ج۲، ص ۲۰۲، س۲۵.

۴۲. در نسخهٔ خطی تکرار شده است.

۴۳. این سخنان نظریات فوق را (حواشی ۳۷) در بارهٔ روش منفی خرقانی نسبت به‌سماع تأکید می کند. ظاهراً او سماع را تنها در موارد استثنایی جایز می‌داند و همانند مشایخ نخستین، در این مورد روشی احتیاط‌آمیز داشته است (مقابله شود با عوارف‌المعارف، ج۱، ص ۱۰۵؛ کتاب‌اللماع، ص۱۸۶). ضمناً در میان مشایخ نخستین نیز استثنایی چون نصرآبادی‌بوده است که‌بی‌اندازه دوستدار سماع بوده‌اند(بنگرید: عوارف‌المعارف، ج۲، ص۱۵۳).

نصیحت کنی و کردن نیافرازی که من از ایشان بهترم[۴۴] و طمع دنیا در میان نیاری

پرسیدند[۴۵] که عارف کیست کفت مثل عارف مثل مرغیست که از آشیانه رفته بود بطمع طعمه و نیافته قصد آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت ماند و خواهد که بخانه رود نتواند[۴۶]

پرسیدند کی هر کرا هستی خدای بردل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد (کفت) از فرق تا قدم وی همه بهستی خدای اقرار کند دستش و پایش نشستن و رفتن و دیدن تا آن بادی که از بینی وی بیرون آید کوید کی الله[۴۷] چنانک مجنون بهر که رسیدی کفتی لیلی اکر بر زمین رسیدی و اکر بدریا یا بدیوار بمردم و کاه و کوسپند بجائی

۴۴. در اینجا رضای ملامتیه محسوس است که مجاز نمی‌دانند خودرا برتر از کسی دیگر بدانند. مقابله شود باسلمی، رسالات الملامتیه، ورق ۵۶ الف: ومن اصولهم ترك الاشتغال بعیوب الناس شغلا بمایلزمهم من عیوب انفسهم محاذرة شرها و دوام تهمتها والاقامة علی اصلاحها ومکنون عذرها وخفاء سرها. اساس آن حدیث: طوبی لمن شغله عیبه عن عیوب الناس است.

۴۵. عطار، ج۲، ص۲۴۳، س۱.

۴۶. به گفته‌یی دیگر، عارف در راه طریقت، وضع عادی خود را رها می کند و در راه یافتن حقایق معنوی تلاش می‌ورزد. او بی‌درنگ به آنچه که جستجو می کند دست نمی‌یابد، اما دیگر بازگشتی به‌وضع پیشین نیست.

۴۷. مقابله شود باتوضیح شیخ نجم الدین کبری:

شیخ ابو الجناب نجم الدین الکبری قدس سره در رسالهٔ فواتح الجمال می‌فرماید: ذکری که جاریست بر نفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشانست زیرا که در بر آمدن و فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارتست بغیب هویت حق سبحانه گفته می‌شود اکر خواهند و اکر نخواهند و همین حرف‌هاست که در اسم مبارك الله است و الف ولام از برای تعریف است وتشدید لام ازبرای مبالغه درین تعریف پس میباید که طالب هوشمند در نسبت آگاهی بحق سبحانه برین وجه بود که در وقت تلفظ باین حرف شریف هویت ذات حق سبحانه وتعالی ملحوظ وی باشد و درخروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مع الله فتوری واقع نشود الخ.

(جامی، شرح رباعیات، ص ۱۰۲). نیز مقابله شود بامقالهٔ نگارنده تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی که به‌او منسوب می‌دارند (در بخش سوم همین کتاب).

که کفتی انا لیلی و لیلی انا[۴۸]

(کفت) نالند کانند و کران باران نالند کان کسانی‌اند کی زخم خوردند و کران‌باران ارباب وقت‌اند[۴۹] هر که زخم خورد جراحتش مرهم نپذیرد وهر که در بار وقت ماند جای رحم باشد کی‌خدای تعالی اکر آنچ بانبیا در آمد باولیا در آمدی[۵۰] یک[۵۱] لااله‌الاالله‌ کوی بنماندی و اکر آنچ بر مصطفی علیه‌السلام درآمد اکر برکوه قاف درآمدی کوه پاره‌پاره شد هر که[۵۲] سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر[۵۳] آسمان کند دل آبله شود[۵۴]

پرسیدند که نهار جوانمردان چیست[۵۵] کفت انک بی‌دل شوند و

۴۸. نگارنده نتوانست معین کند که این‌حکایت از کدام روایت داستان مجنون سرچشمه گرفته است. می‌دانیم که مجنون، درشعر صوفیه نقش بزرگی دارد، زیرا سیمای عاشق خود-باخته در استعارات عاشقانهٔ پراستعمال صوفیه، بهتر از هرچیز دیگری نیازآنان را برآورد می کند.

۴۹. واژهٔ وقت در اینجا در معنی اصطلاحات صوفیه بکار رفته است. مقابله شود با تعریف جرجانی در تعریفات، (ص ۲۸۴): الوقت عبارة عن حالك و هو ما یقتضیه استعدادك الغیرالمجمول. نیزپیشین، ص ۲۸۵ (تعریف‌ابن‌العربی): و اما الوقت فعبارة عن‌حالك فی‌زمان‌الحال‌لاتعلق له بالماضی ولابالمستقبل. نیز مقابله شود باسخنان جالب جنید (کتاب اللماع، ص۳۴۲): الوقت‌عزیز اذا فات لایدرك یعنی نفسك ووقتك‌الذی بین النفس‌الماضی و النفس المستقبل اذا فاتك بالغفلة عن ذکر الله تعالی فلاتلحقه ابداً. سخنان جنیدکه سراج به‌تفصیل‌آن را تحلیل کرده است، گفتهٔ خرقانی را دربارهٔ کران باران ارباب وقت به‌خوبی مفهوم می‌سازد.

۵۰. ساخت عبارت آشکارا نقض گردیده است. ظاهراً باید چنین خوانده شود: آنچ به انبیا درآمد به‌اولیا درآوردی. ترجمهٔ روسی عبارت دارای چنین مفهومی‌است.

۵۱. عطار، ج ۲، ص۲۴۵، س۲.

۵۲. عطار، ج۲، ص۲۴۱، س۱۴.   ۵۳. پیشین

۵۴. دراینجا می‌بینیم که استعارهٔ سفرمجدانه به‌حوزه‌یی معنوی انتقال‌یافته است و سخن در بارهٔ آبله معنوی است.

۵۵. در اینجا دوباره به‌کار بردن واژهٔ جوانمردان را همچون معادل فتیان می‌بینیم. درپیش دیدیم که برای خرقانی واژه‌های فتوه و درویشها غالباً همسان‌اند.

دریاها(ی) جلاب محبت سرد کرده‌اند اما بدین عالم (۵ الف) بسی نکشادند[۵۶] وآن قدر که کشاده‌اند دوستان را بس نکرده است بدین معنی طالبان قدم برتر می‌نهند تا مکر سیراب شوند چنان همی در تازند و تشنه همی میرند چون چاهی که در کرمابه بادیه آبی اندک ویرا بس نکند خود را بچاه می‌اندازد و تشنه همی میرد

پرسیدند[۵۷] از قدم مردان کفت اول قدم آنست که کویند خدای و دیکر نه قدم دویم آتش است سیوم سوختن[۵۸] پس شیخ[۵۹] پرسید آنجا کی ترا کشتند خون خود را دیدی کفت بکوی آنجا کی مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بر وی مباحست[۶۰]

پرسید که را رسد در بقا و فنا سخن کفتن (کفت) کسی را کی بیک تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی می‌وزد که همه درختان از بیخ بر کند و همه بناها خراب کند وهمه کوهها بردارد و همه دریاها بانبارد ویرا زجایکاه نتواند جنبانیدن پس آنکاه ویرا رسد درفنا و بقا سخن کفتن پرسیدند کی بچه دانیم که اندرون یک است کفت بدانک زبان اوهم یکی

۵۶. مصدر گشادن دراینجا دراصطلاح اعطای عطوفت (درمورد نگارندهٔ سرنوشت، روزی‌رسان) است و در اینجا معادل فعل عربی فتح. اصطلاح فتوح معمولاً در مورد هدایایی به‌کار می‌رود که در خانقاه دریافت می گردد و آن‌را همچون بخشش مردم تلقی نمی‌کند بلکه عطایای بالا می‌دانند که واسطهٔ رسانیدن آن، وسیلهٔ کوری (انسان) بوده است.

۵۷. عطار، ج۲، ص۲۴۶، س۱۶.

۵۸. این سه‌قدم، توصیف مه‌آلودی است ازسه مرحلهٔ تصوف ۱ـ) علم‌الیقین ۲) عین‌الیقین ۳) حق‌الیقین. مقابله شود با تعریف آن به‌وسیلهٔ جلابی در کشف‌المحجوب (چاپ و. آ. ژوکوفسکی، ص۴۹۷). صوفیان متأخر معمولاً این سه مفهوم را درسیمایی استعاری و مجازی می‌آورند: آگاهی برآتش، دیدن سوزانیدن آتش و سوختن در آتش؛ ازاینجا پروانه‌یی که درآتش شمع می‌سوزد همچون مظهر واپسین مرحله، پدیدار می گردد.

۵۹. عطار، ج۲، ص۲۳۲، س۱۸.

۶۰. این سخن تا اندازه‌یی تاریك است و من طرفدارآنم کـه همچون شرح و تعبیری برسخن جنید: فهوآلان فی الحقیقة کماکان قبل ان‌یکـون، پذیـرفته شود. یعنی سخن در بـارهٔ بازگشت به‌وضعی‌است‌که هنوز وجود آغاز نشده و تنها هستی درمیان بوده‌است. مقابله شود با: Horten, *indische Strömungen*, Bd II, S. 97.

باشد هر کرا زبان پراکنده بود[61] دلیل بود که دل او پراکنده بود بزرکان کفته‌اند دل دیکست و زبان کفکیر هر چه در دیک باشد بکفکیر همان برآید دل دریاست زبان ساحل چون دریا موج کند بساحل همان اندازد که در دریا بود

کفت[62] غایب مردان سه‌است اول آنک خود را دانی که خدای ترا داند و چنین کس کم بینم دوم آنک تو باش[63] و وی باشد سیوم آنک همه او باشد تو نباشی[64] کفت اکر همه جهان نواله کنی و بدهان مومنی نهی‌حق نکزارده باشی و اکر از مشرق تا مغرب روی تا دوستی زیارت کنی[65] بهر خدای بسی نرفته باشی

پرسیدند[66] که کریهٔ مردان برچه باشد بروصال کفت چون دل کریان شود آب چشم خون شود و چون چشم ببیند بول خون شود و چون کوش بشنود استخوان کدازد و چون وقت برآید فنا پدید آید[67]

باب دوم در وعظ و نصیحت

شیخ ابوالحسن علی‌بن احمد الخرقانی رحمة‌الله علیه چنین کفته است خداوندان دل کسانی‌اند که دل نکاه دارند و بی‌دلان کسانی‌اند که اندیشهٔ دل ایشان همه یاد خداوند بودجل جلاله و چه خوشتر از آنک

۶۱. عبارت اندرون یك تلاش دشواری است برای بیان اصطلاح تصوف جمع.

۶۲. زبان پراکنده بود یعنی دربارهٔ همه‌چیز سخن می گوید ونمی‌تواند دربارهٔ آنچه واحداست متمرکز شود.

۶۳. عطار، ج۲، ص ۲۱۵، س ۱۰ وص ۲۴۴، س ۱۲.

۶۴. دراثر عطار ظاهراً این سخنان به‌بخشهای جداگانه تقسیم شده و بدین سان همهٔ ساخت آن برهم خورده است. مرحلهٔ آخر که خرقانی ازآن نام برده است می‌تواند با هوهو مشهور حلاج نزدیک گردد.

۶۵. دراینجا ظاهراًباید واژهٔ دوست را درهمان معنی مستقیم و حقیقی آن پذیرفت واین‌مطلب از ویژگیهای تعلیمات خرقانی است.

۶۶. عطار، ج۲،ص۲۴۴، س۸.

۶۷. دوباره اصطلاح وقت درهمان معنی به کاررفته است که پیشتر(حواشی، ۴۹) به‌آن اشاره کردیم. دراثرعطار این سخنان بسیارکوتاه، ومعنی نخستین آن مبهم شده است.

خداوند می‌بیند که بر دل وی جز یاد حق نباشد و هرچه مادون اوست بر دل او نکذرد[68]
شیخ کفت[69] سخن کوی تا شنوندهٔ خدایرا ندانی وسخن مشنو تاکی رساننده بکوش خدایرا ندانی[70]
پنج آبست سه از آن جوانمردان دوست دارند یکی آب حیوة دوم آب حوض کوثر سیوم آب...[71] ست[72] چهارم آبیست که عارفان دوست دارند و آن آب محبت است[73] پنجم آبیست که خدای دوست دارد و آن آب دیدهٔ بند کانست خاصه کناه کارانست
شیخ کفت اکر بنده با بنده خصومت کند خداوند حکم کند میان ایشان اکر بنده عاقل باشد از خدای جل جلاله خصمی کند نه کی درمانی[74]
شیخ کفت خداوند خلقی‌را بدوستی کرفتست[75] و بر اسباب یاری نشانده[76] و فرمود که داد خلقان بدهیت و کروهی را بدوستی کرفته است وببار فرستاده و کفته است که انصاف خلقان بدهیت و کروهی‌را بدوستی کرفته است و بدشت فرستاده و کفته است با خلق من خیانت مکنیت و کروهی را بدوستی کرفته است و در زاویه نشانده است و کفته است درمن همی نکریت

۶۸. این سخنان را می‌توان در زمینهٔ اندیشهٔ ذکر بردوام تعبیر کرد.
۶۹. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص ۲۴۴، س۱۳.
۷۰. الاشعری برای نخستین بار این فرمول را ساخته است.
۷۱. نسخهٔ خطی در اینجا سخت آسیب دیده است و نگارنده نمی‌تواند آن‌را بخواند. همانند این سخنان را نیز نگارنده درادبیات تصوف تا به‌امروز ندیده است، وازاین‌رو دربارهٔ واژه‌یی که خوانده نشده بایدازحدس وگمان یاری گرفت. یگانه‌واژه‌یی که ممکن بود در اینجا فرض کرد، واژهٔ آبدست به معنی وضو است که از لحاظ مفهوم، ویژگی کلی سخنان‌را نقض نخواهد کرد.
۷۲. اینجا سفید مانده است. ۷۳. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۲، س۷.
۷۴. یگانه معنی این سخنان ظاهراً چنین است که پروردگار از روی بخشایندگی وآگاهی برنابرابری نیروها، به این کار اجازه نمی‌دهد ودرنتیجه گناهی درمیان نخواهد بود.
۷۵. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۵، س۱۴.
۷۶. درنسخهٔ خطی اسباب‌یاری (بدون نقطه) آمده است. این‌عبارت بی‌اندازه غیرعادی است، اما نگارنده دراینجا نمی‌تواند مفهومی دیگر بیابد.

ای بسیار کسانی برپشت زمین زنده می‌دانیم و ایشان مرده کانند وای بسیار کسانی که درشکم زمین مرده می‌دانیم و ایشان زنده کانند

کفت همه یک بیماری داریم چون بیماری یکی بود دارو یکی باشد جمله بیماری غفلت داریم بیائیت تا بیدار شویم

شیخ کفت اکر آتشی از تنور تو درجامهٔ تو افتد تو زود کوشی تا بکشی روا داری که آتش کبر وحسد و ریا در دل تو (۶ الف) قرار کیرد کی این آتشی است که دین ترا بسوزد[۷۷]

شیخ کفت پیوسته باید که از اندام مؤمن یکی بخداوند جل جلاله مشغول باشد یا بدل او را یاد میکند یا بزبان ذکر او همی کوید یا بچشم دیدار وی می‌بیند یا بدست سخاوت می کند[۷۸] یا بقدم زیارت مردان همی رود و یا بسر خدمت مؤمنان همی کند و یا از ایمان یقینی همی بدارد[۷۹] و یا از خرد معرفت همی دارد[۸۰] و یا ازکار اخلاص همی ورزد و یا از قیامت حذر می کند این چنین کس من کفیلم کی چون سر ازکور بر کند کفن کشان می‌رود تا به بهشت

شیخ کفت چنانک وقت نا آمده[۸۱] از تو طاعت نخواست تو نیز روزی فردا کی نا‌آمده است امروز مخواه باب لب محمد ماند

۷۷. کبروحسدو ریا معایبی است که در نخستین سده‌های تصوف، به‌قراء و محدثان، که نمایندگان رسمی سنت بوده‌اند نسبت می‌داده‌اند. تعلیمات ملامتیه در پرتو نگرانی برخی از قشرهای صوفیه از درغلتیدن به ریاء پدیدآمد. بدین‌سان، این سخنان، مشی‌یی را بسط می‌دهدکه نخستین نمایندگان صوفیه‌آن را تعیین‌کرده بودند.

۷۸. باید به‌آن کمك فعالانه به‌نیازمندان اشاره کنیم که خرقانی پیوسته درآن پافشاری می‌کند. این یکی از ویژگیهای تعلیمات اوست. بسط بعدی آن را می‌توان در تعلیمات شیخ-نقشبند دیدکه ضمناً سلسلهٔ خودرا به‌خرقانی می‌رساند. بنگرید: رسالهٔ قدسیه، ص۵۱-۵۳.

۷۹. در نسخهٔ خطی بدرد یا ورزد.

۸۰. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س۷.

۸۱. یعنی نماز وهمچنین روزهٔ واجب نیز برای زمان معینی است و نباید پیش از فرارسیدن هنگامش انجام شود. از این سخنان چنین نتیجه‌گیری می‌شودکه داشتن ذخیره، منع است. این تعلیمات درآثار همهٔ صوفیان نخستین دیده می‌شودکه دلیل‌آن نیزنگرانی از نقض توکل‌بوده است.

[باب سیم در احادیث رسول علیه‌السلام] [۸۲]

باب چهارم در لطفی[۸۳] که خدای تعالی با وی کرد

شیخ کفت نقل است که دل بآخر کار بجایی برسد که آواز دل خود بکوش سر خود بشنود چون آواز منقطع کردد نور دل خویش بچشم سر خویش بیند [۸۴]

شیخ کفت در خبرست که خداوند جل جلاله حکمت را بفرستد و هفتاد- هزار فرشته با وی بالین ببالین بر می کردد می‌خواهد که دوستی دنیا دران دل نبود تا در شود و جایکاه کیرد آنکاه باین ملایکه را کوید شما جای خویشتن شویت که من جای خود یافتم بنده دیکر روز بامداد حکمت می کوید که خدایش داده بود

نقلست[۸۵] که خدای را بر زمین بندهٔ است که چون وی مرخدایرا یاد کند شیران در بیابان درلرزه آیند و بول افکندن کیرند از ترس خداوند را و ملایکه در آسمانها در قرع افتند[۸۶]

نقلست[۸۷] که کفت کسی بایستی که میان وی و خداوند حجابی نبودی تا چون بکفتمی که‌الله بودی که از خدای با خبر شدی و

۸۲. متن باب سوم نیست. ۸۳. در نسخهٔ خطی لطف.

۸۴. تعلیمات مربوط به سر یکی از تاریکترین مسائل درتصوف است وبرای‌آن، تعریفهایی بسیار رنگارنگ داده‌اند. ظاهراً درمراحل نخست، مفهوم سر به‌همان معنی روشن‌واژه بوده‌است یعنی رازی که صوفی‌دردل نگاه‌می‌دارد(معرفت‌پنهانی‌او). مقابله‌شود‌با: سخنان یوسف‌ابن‌الحسین: قلوب‌الرجال قبورالاسرار(کتاب اللماع،ص ۲۳۲). سپس سر، مفهومی اصطلاحی می‌یابد و این مفهوم به‌بخش چپ قلب اطلاق می‌شودکه گویا نهانگاه دل است و صاحب دل نیز نمی‌تواند در ژرفنای آن رخنه‌کند. السر ما غیبه الحق ولم یشرف علیه‌الخلق «سرآن است‌که پروردگار پنهانش نکرده و مخلوق را برآن دسترسی‌نیست» (کتاب‌اللماع، ص۲۵۴).

۸۵. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۱، س۲۴.

۸۶. مقابله شود باما‌بعد: خرقانی و شیر.

۸۷. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۱۶، س۱۵.

نقلست که کفت که خدای جل جلاله دوستان خویش را بپاکی خویش بیاراید و بیکانکی خود پرورد و بعلم خود ادب کند و در (۶ ب) دولت و قدرت خود کیرد و سلطانی دهد بایشان

شیخ کفت هزار دیده بخشید بمن در دیده اول هرچه جز خدای بود همه بسوخت نه صد و نودو نوه را من دانم و

نقلست[۸۸] که هر مومن را هیبت چهل ملك دهد و این درجهٔ کمترین است و این هیبت از خلقان بپوشد تا خلقان با ایشان عیش توانند کردن

الباب الخامس فی‌المناجات من کتاب نورالعلوم

آلهی خلق تو شکر نعمتهاء تو کنند من شکر بودن تو کنم نعمت بودن تست شیخ کفت خداوند بردل من ندا کرد بندهٔ من چه بایدت بخواه کفتم آلهی مرا بودن تو نه بس که دیکر خواهم

و هم شیخ کفت که کر قیامت خدای جل‌جلاله مرا از من پرسد درخواست کنم که خداوندا مرا از خود پرس و از یکیء خود پرس

آلهی من از تو بتو توانکرم آنچ من دارم توئی و تو باقیء و آنچ تو داری وقت باشد که نبود

کفتم آلهی پنجاه سالست تا در محبت توم در سرّم ندا شنیدم که پیش از آدم ترا بدوستی کرفته‌ام دست که ننشست[۸۹]

کفتم آلهی مرا تو می‌بائی شنیدم در سر خود اکر مرا خواهی پاك باش که من پاکم بی‌نیاز باش از خلق که من بی‌نیازم

کفتم آلهی خوشی با توست اشارت ببهشت می کنی[۹۰]

کفتم آلهی اکر در همه جهان کس برخلق تو مهربان‌تر بود درین

۸۸. عطار، ج۲، ص۲۳۵، س۱۵.

۸۹. دست که ننشست، تنها نوشته‌یی است که می‌توان در اینجا خواند. نگارنده تاکنون عبارت دست نشستن درجایی ندیده است ونمی‌تواند درستی ترجمهٔ‌آن را تأکید کند.

۹۰. روایت سخنان مشهور رابعه: الجارثم‌الدار، یا این که بنگرید: سفینةالاولیاء، ص ۲۰۸: مراد ب‌البیت می‌باید بیت را چکنم.

وقت از خود ننک دارم[۹۱]
کفتم آلهی اکر قصهٔ اندوهکینان بر تو خوانم آسمان و زمین خون کریند

الباب السادس فی الهیجان[۹۲] (؟)

درد جوانمردان[۹۳] اندوهیست که بهیچ وجه در دو جهان نکنجد و آن اندوه آنست که (۷ الف) خواهند که ویرا سزا بوی یاد کنند نتوانند کفت[۹۴] این خلق همه بامداد و شبانکاه در بند آنند که وی را یابنده است که او ویرا خواهد

الباب السابع فی وحی القلوب

شیخ ابوالحسن کفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بندهٔ من اینها کی دست در تو می‌مالند وپس مرک تو بکور تو زیارت می‌آیند هشیار باش که ایشانرا با من ترا باید میانجی کردن
شیخ کفت مولی بر دل من ندا کرد و کفت هر کجا نیاز است مراد منم و هر کجا دعوی است مراد خلقانند[۹۵]
شیخ کفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بندهٔ من مهمان مرا حق بکذار کفتم آلهی من ندانم که حق مهمانان تو چکونه کذارم

۹۱. تأکیدی است دوباره بر آهنگ اصلی مهربانی برهمگان، که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.
۹۲. عنوان سخت آسیب دیده وخواندن آن مورد تردید است.
۹۳. جوانمردان همان اصطلاحی است که دربارهٔ آن توضیح داده‌ایم.
۹۴. عطار، ج۲، ص۲۴۵، س۳۳.
۹۵. دراینجا روش ملامتیه بخوبی ابراز گردیده است. مفهوم این سخنان آن است که شیخ نمی‌تواند هیچ موفقیتی برای خود بپذیرد ونمی‌تواند مدعی هیچ خدمتی باشد. این سخنان علیه تلاش برای تبدیل درویشی به حرفه وپیشهٔ اعجازکاری وفریبگری است. مقابله شود باسلمی: وسئل بعضهم ما باکلم قل مایقع بکم ادعاء فقال وهل الدعاوی الا رعونات و سخریة اذا رجع صاحبها الی نفسه رآها خالیة مما اظهر بعیدة ممارکب وهل هو الاکما قال الشاعر:
وفی نظر الصادی الی لماء حسرة اذا کان ممنوعاً سبیل الموارد
(رسالات الملامتیه، ورق ۵۳ الف)

کفت کسانی که بسلامتی مهمانی توآیند باید کی علیک السلام بیابند
و کس بود که‌مرا دوست دارد از دوستی من ویرا آرزوی تو کند و کس
بود که خود آمده بود تا با تو اندوه ورزد و کس بود که با من بچیزی
درمانده بود و کس‌بود کی من ویرا از وی کرفته باشم آمد و شد وی
معلوم نباشد و این‌مهمان من‌بود و کس‌بود که این‌جهانی‌چیزی‌نخواهد
از تو پس خداوند تعالی مرا کفت که هرچه بینی که من با توکردم
با خاق من آن کن کفتم[۹۶] آلهی من‌با خلق‌توآن نتوانم کرد کفت ازمن
یاری خواه شیخ کفت[۹۷] مولی تعالی بر دل من ندا می‌فرمود مرا با
تو مخاطبه بچهار چیز است بدل و تن و زبان و مال دو بمن میدهی و
دو باز میکیری یعنی بتن طاعت می کنی و بزبان قرآن میخوانی دل و
مال بمن نمی‌دهی و‌مرا خودکار بااین دو بیش است اکر خواهی این
دوی دیکر بتو بکذارم (۷ب)

الباب الثامن فی المجاهدة

شیخ کفت[۹۸] جهد مردان چهل سال است ده سال رنج باید بردن تا
زبان راست شود و بکم (از) ده سال زبان راست نشود و ده سال رنج
باید تا این کوشت حرام کی بتن ما بررسته است از ما بشود و ده سال
رنج باید برد تا دل با زبان راست شود هر که چهل سال قدم
چنین زند امید باشد که از حلق وی آوازی برآید که در وی هوا
نبود کفتند اینرا نشانی بود شیخ[۹۹] روی سوی کوه کرد و بکفت الله
سنکها ازکوه جدا شدن کرفت و شیخ کفت هر که نام خدای برد چنان
باید که از سه حال خالی‌نبود امابول او چون خون سرخ کردد یا خون
انکشت سیاه جکرش باره باره بکسلد و از ترس بیرون آید
و کفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج
انکشت من بیامده است و هنوز خدای را بسزای او یاد نکرده‌ام

۹۶. درنسخهٔ خطی: کفت. ۹۷. عطا، ج۲، ص ۲۴۵، س۱۳.
۹۸. عطا، ج۲، ص۲۴۳، س۲۵ وص ۲۴۴، س۸.
۹۹. درنسخه خطی کفت خط خورده است.

و کفت[۱۰۰] از دنیا مرو تا از سه حال یکی پیدا نشود یا آنکه در محبت خدای آب چشم خویش خون بینی یا از ترس او بول خویش خون بینی یا در بیداری استخوانت بکدازد و باریک شود

شیخ کفت عبادت هرکس کند اما امل زعبادت هرکس نتواند دور کردن کفت نمازکردن و روزه داشتن کار عابدان بود اما آفت از دل جدا کردن کار مردان بود.

شیخ کفت در کرسنکی چندان بکوش واکر ورد یکی روز داری سه روز و اکر سه روز داری چهار روز و می‌فزای تا چهل روز یا بسالی آنکاه چیزی پیدا آید[۱۰۱] چون ماری در دهان کرفته چیزی چون بیضهٔ مرغی یا سپید بود یا سرخ یا زرد بیاید و دهان بر دهان تو نهد بعد از آن هرکز نخوری شاید (۸ الف) پس[۱۰۲] بعد از آن[۱۰۳] کس بود کی در هفتاد[۱۰۴] یکبار آکاه شود و کس بود که در بیست سال و کس بود که در ده سال و کس بود که درچهار ماه و کس بود که در هر(؟) ماه و کس بود که درهفته آکاه شود و کس بود که هروقت نمازی آکاه شدن آن ببین که دل او بی‌خبر باشد ازهیچ خبر ندارد که این جهان و آن جهان است روا بود بزبان حدیث این جهان و آن جهان کوید لکن دل ازین جهان آکاه نبود

شیخ کفت دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود طاعت کنی آنکاه تا دمد اعبدالله کانک تراه[۱۰۵] پس کفت شب شود وخلق بخسبند تو این تن را غل و پلاس و تازیانهٔ جرمین دارکی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد کوید بندهٔ من ازین تن چه میخواهی بکو آلهی ترا خواهم کوید بندهٔ من دست ازین بیچاره بدار من آن توم هر روز آثار لطف و رحمت مولی بر ما نو می‌شود

۱۰۰. عطار، ج۲، ص۲۴۴، ص ۸.
۱۰۱. پیشین، ص ۲۲۱، س ۵.
۱۰۲. پیشین، ص ۲۲۹، س۲۰.
۱۰۳. ظاهراً باید کفت از قلم افتاده باشد.
۱۰۴. ظاهراً باید سال ازقلم افتاده باشد.
۱۰۵. حدیثی است که غالباً صوفیه آن را نقل می کنند. بنگرید: ژوکوفسکی کشف اسرار، ص ۴۲۷ (به‌شکل اعبدوا).

تا نیت دلها نو کنیم
شیخ کفت از بسیار جانها آواز ماتم برآید و از بعضی آواز دف هرچند در دل خود می نکرم همه آواز برمی آید آواز دف نی
کفت بر در هر که سالی باشی آخر روزی بکوید در آی بآنچه ایستادهٔ پنجاه سال بر در او بیست کفیل تو منم
شیخ کفت اکر در معرفت سخن کوئی هفصد بابست هر بابی هفصد شاخ هر شاخی بدیکری نماندعالم[۱۰۶] علم برداشت و بکنارهٔ شد و با آنش خوشست زاهد زهد برداشت و بکنارهٔ رفت و با آنش خوش است عابد عبادت برداشت و با آنش خوشست شو هم اندوه بردار تا با خدایت خوش بود اکر ما را عمر نوح بودی و در آن عمر دو رکعت نماز از ما بخواستی چنانکه از وی بما آمده است دشوار بودی اکنون خود کی در شباروزی پنج نماز (۸ ب) چون کوه خواسته است حال ما چون باشد
شیخ کفت خدای جل جلاله شمارا بدنیا پاک آورد شما از دنیا بحضرت پلید مروید کفت مشاهده آنست که او باشد تو نباشی هرچه بندبنده بود بر کیرد و هرچه سزاوار او بود بنهد تا هر چه ظاهر شود از بنده سزاوار او بود

الباب التاسع فی الحکایات

شیخ ابواسحاق در پیش شیخ کفت همه بادیه مرا آرزوی شیرینی کرد نخوردم شیخ کفت مرا همه بادیه شیرینی آرزو نکرد و خوردم[۱۰۷]
ابویزید رحمه‌الله کفت دورترین از درکاه خداوند کسانی را دیدم که ایشان خویشتن را نزدیک‌تر دارند
ابویزید رحمه‌الله کفت کی جواب سخن یاد داریت هر که جواب سخن

۱۰۶. عطار، ج۲، ص ۲۴۷، س۸.
۱۰۷. شیرینی... خوردم یعنی دشواریهای راه در وادی اورا شادکرد، زیرا این دشواریها اورا درکشتن تن یاری کرده‌اند. آیا این افسانه راکه حلاج درمیان بیابان لذیذترین خوراکها را به‌دست می‌آورد، نباید به‌همین مفهوم پذیرفت؟

خویش یاد ندارد هرکجاکی سخن کوید باک ندارد حساب روز قیامت یاد داریت کی هرکه حساب قیامت یاد ندارد مال از هرکجا جمع کند[۱۰۸] باکی ندارد و قدر رفتن نیک شناسیت هرکه قدر رفتن نیک نشناسد صحبت باهرکه دارد باکی ندارد

ابراهیم زاهد کفت کرمکاهی برنائی از هوا درآمد و در بکوفت من نیز درش بکشادم قدری نان بر برک انجیر نهاده بود مرا داد وکفت مرا دعاکن باشد که‌ازکفر این تن بازرهم و در هوا شد دیکر روز همان وقت در بکوفت و قدری نان بر برک انجیری نهاده مرا داد و همان بکفت و روز (سیم[۱۰۹]) همان وقت آمد و همچنان کفت که مرا دعاکن تا ازکفر این تن بازرهم و در هوا شد

(پس) شیخ رضی‌الله عنه کفت ای جوانمرد آنک در هوا می‌پرد ازین نفس فریاد میکندکی اینجا نشسته‌ایم چه باید (کرد[۱۱۰]) بزرکی از توانکران بنزدیک مردی ازکبار اهل حقیقت درآمدکفت درم دوستر داری یا خصم کفت درم کفت پس چون است کی درم می‌مانی[۱۱۱] و خصم می‌بری...[۱۱۲] (۹ الف) وی را با وی بخشیدیم کفت در جواب که ای خداوند حکمت چیست من در خدمت تو و وی درخدمت (من[۱۱۳]) آواز شنید کی وی خدمت محتاج کرد و تو خدمت بی‌نیاز

شبلی قدس‌الله روحه (العزیز در[۱۱۴]) مکه نزدیک حلاقی شد ویرا دید برکرسی نشسته وجامهٔ نیکو پوشیده و شاکردان موی می‌تراشیدند شبلی آنجا شد و سلام کرد کفت ای‌استاد از برای خدای این موی مرا تراش استاد ازکرسی فرود آمد و شیخ راموی تراشید یکی از بغدادیان آمد و نقد آورد کی از بغداد مرا کفته‌اند بشبلی ده کفت بر سر صندوق استاد نه استاد کفت کاشکی تو شبلی نبودهٔ مرا کوئی

۱۰۸. اشاره به‌رزق حلال (از راه کاروکوشش) است.
۱۰۹. سفید مانده است. ۱۱۰. آسیب دیده است.
۱۱۱. یعنی پس‌ازمرک روانم را باخود می‌بری.
۱۱۲. بدون تردید ازقلم افتاده است.
۱۱۳. آسیب دیده است. ۱۱۴. آسیب دیده است.

برای خدای سویم بتراشی اکنون مرا می‌مزد دهی کفت آری من شبلی‌ام استاد کفت نامت شنیدم ولکن ندیده بودم ایشان درین سخن بودند سایلی بیامد و چیزی خواست حلاق کفت آنچ برسر صندوق نهاده است برکیر ترا داده‌ام شبلی کفت با خود کفتم آنچ برسر صندوق است استاد نمی‌داند کی چهار صد دینار است مرا کفت نه‌بینی که کی می‌خواهد برای که می‌خواهد و من از برای که می‌دهم

بزرکی در پیش خواجه کفت شبی از عسس بترسیدم در کنج خانه شدم خویشتن رابغل و پلاس و تازیانه خانه[۱۱۵] ادب کردم کفتم تو تصور بدان جایکاهی که از مخلوق می‌ترسی[۱۱۶] خواجه کفت هر کاه که مرا اندیشهٔ روزی آمدی چنین کردمی کفتمی تو غم روز می‌خوری

بویزید قدس‌الله روحه العزیز کفت کار خویش را باخلاص ندیدم تا همه خلق رابجای ترک ننهادم

بوحامد مریحی[۱۱۷] بن‌مغفل را پرسید کی نشان بندکی[۱۱۸] نیکو کمان‌بود چه‌باشد بوحامد کفت نیافتی که بندهٔ نیکو کمان آن بود که دست در آستین کند و نکیرد آنچ نهاده باشد شیخ ابوالحسن (۹ ب) کفت توهم نیافتی نیکوکمان آن بود که روی معاینه بود و دستش در آستین نباید کردن.

بویزید قدس‌الله روحه العزیز کفت یک شب نفس‌را کفتم نماز کن کفت من‌مرده‌ام جامها بیرون کردم کفت[۱۱۹] مرده را جامه نیکو نباشد بوریا در پیچیدم و بخفت کفتم که اکر آنی که مردهٔ تا روز در رنج بود شیخ ابوالحسن خرقانی کفت من نیز شبی کفتم ای نفس نماز کن کفت نتوانم برخاستم و خود را رنج بربستم و کفتم مردهٔ تو آنکاه

۱۱۵. خوانده شود: خام یا چرم.
۱۱۶. ظاهراً مفهوم جمله چنین است که توکه در این جایگاهی چرا از مخلوق می‌ترسی، اما ساخت جمله بسیار مغشوش است.
۱۱۷. مریحی بی‌نقطه است وازروی گمان آن را مرنجی خوانده‌ام.
۱۱۸. خوانده شود: بندهٔ کی.
۱۱۹. کردم(و)گفت ظاهراً به‌جای کردم و گفتم آمده است.

بمحراب آوردم او را بعد از آن بکفت که بکنم

وقتی موسی علیه‌السلام درمقام مناجات بود[۱۲۰] خطاب شنید که یا موسی زنهایء را نکاه دار چون ازان مقام درکذشت کبوتری بیامد کی یا موسی‌الامان الامان موسی آستین کشاد کبوتر در آمد زمانی‌بود بازی بیامد کی صید مرا درآستین کردی بمن بازده کفت مرا خدای فرموده است کی زنهاری را نکاه دارموسی دست درازکرد تا پارهٔ کوشت ران برکند و بوی دهدبازکفت یاموسی ندانی که کوشت پیغامبران برما حرام است من عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف می کرد کبوتر کفت یا موسی‌مرا رها کن کفت بازحاضر است بیاید و بکیرد کبوتر کفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد با باز (۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی یا موسی باز جبرئیل بود وکبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد

لقمان حکیم رضی‌الله عنه پسر را کفت هرچه امروز بکوئی بنویس و روزه‌دار و شبانکاه کفتها را بر من عرضه‌دار آنکاه طعام خور چون شبانکاه شد با یکدیکر را عرضه می کردند دیر شد و روز دویم همین کفت تا عرضه کرد دیر شد روز سیوم همین کفت پسر کفت تا شبانکاه کرده و کفته عرضه می کنم و ازعهده بیرون می‌آیم طعام خوردن دیر میشود امروز هیچ نکفت ازبیم عرضه کردن شبانکاه پدر عرضه خواست کفت از بیم عرضه کردن هیچ نکفته‌ام لقمان کفت بیا و زود نان بخور شیخ کفت روز قیامت کم کویند کانراحال‌چنان‌خوب‌باشد که‌پسرلقمان‌را

۱۲۰. مقام مناجات برعکس نماز واجب است و در هرزمان و به‌اشکال گوناگون و به هر زبانی قابل تحقق است. بنگرید: مناجاتهای مشهور عبدالله انصاری. این حکایت را نگارنده در مقالهٔ:
Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der Sūfischen Lehrgedichts in Persian, Islamica, III, 1, pp. 1–31. Leipzig, 1927. (خطوط اصلی تکامل شعر تربیتی تصوف در ایران) ترجمه کرده است. نیز مقابله شود با: بارتولد، ازگذشتهٔ ترکان، ص ۱۹۳ (به زبان روسی)؛ مختوم قلی، آثار منتخب، عشق‌آباد ۱۹۲۶.

پیش ابویزید کفتند کی شب بود که جانم از خلق ببرید[۱۲۱] کفت اکر بریدی یک مرد نمونه در میان خلق بدارند تا بر پی او مردان خیزند
بلال بلخی بنزدیک بویزید درآمد کفت یا شیخ ملائکه بر سر کوی تو میزنند بویزید کفت مسکین بر سر کوی من چه کار دارد
بوالقاسم جنید رحمه‌الله برمنبر وعظ می کرد ابوالحسن نوری بر کذشت کفت یا ابا القاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درمان کردند شما زنار[۱۲۲] ورزیدیت پیشکاهتان نشاندند جنید از منبر فرود آمد (۱۰ب) چهل شباروز در خانه بنشست و بیرون نیامد
حسن بصری و حبیب و ثابت و مالک دینار و محمد واسع پیش رابعه درشدند رابعه ایشانرا پرسید کی شما خدایرا برچه پرستیت هریکی چیزی بکفتند رابعه دست بر دست زد و پیش بجست و کفتا این پرستار بلیه اختیار نکند من عبادت کنم خواه کو بهشت بر خواه دوزخ همه از آن اوست
بویزید کفت آلهی از این دوستی من زمین را آ کاه کن زمین جنبیدن درآمد مردی کفت یاشیخ زمین در جنبیدن آمد کفت آری خبردادندش بویزید را کفتند بجهد بنده هیچ بود کفت نی ولی بی‌جهد نبود[۱۲۳]
بویزید وقتی بخانه درآمد طبقی مرود دید کفت که آورده است کفتند فلان کفت برداریت و بریت و بکوئیت آب مردمان کیری و درختان

۱۲۱. عبارت بسیارتاریك است وازاین گذشته درنسخهٔ خطی تنها حالم بی‌نقطه‌است وخواندن نگارنده تقریبی است. اما نگارنده باآن که کوشش فراوان کرده، مفهوم دیگری برای آن نیافته است.

۱۲۲. زنار دراینجا مظهرکفر است. نوری می‌خواهد بگوید: توهنگام وعظ اسیر «خود بزرگ‌بینی» می‌شوی و غیراز واحد مطلق، برای دیگری اهمیت قائل هستی. واین شرك و چند خدایی است.

۱۲۳. یعنی کامیابی درسلوك به‌تلاش انسان وابستگی ندارد واین‌کامیابی است‌که براو نازل می‌شود. امادرعین‌حال نیزنمی‌توان بااین امیدواری ازهرکوششی دست کشید. انگیزهٔ بخش‌دوم عبارت، بیم از توجیه تعصب کامل وتوکلی است‌که ازآن ناشی می‌شود. بسیاری ازمشایخ نخستین، خطرات ناشی ازآن را درك می‌کردند ولی‌بطوری‌که تاریخ درویشان نشان می‌دهد آنها نتوانستند مانع ازآن گردند.

آب دهی و امرود بنزد ما فرستی[۱۲۴]
بویزید پوستین داده بود تا بدوزند آن شخص بدوخت چون باز می‌آورد پسر را داد تا بردوش نهد تا برکات به پسرش رسد و خود درپس پسر میرفت چون بدر مسجدرسید از کتف پسرفرو کرفت بردوش خود نهاد و پیش بویزید درآمد چون بخانه باز آمد شبانه در خواب دید کی مردستی وملائکه بکور وی درآمدندی و وی بترسیدی کفتی من پوستین بویزید بر کتف خود نهاده‌ام ملائکه با هول از پیش او می‌رفتند و وی ایمن شدی از آن ترس
بلال بلخی (۱۱ الف) بویزید را کفت من امسال ترا در مکه دیدم بویزید کفت من آن نبوده باشم سه بار بلال می کفت مردمان کفتند ما بلال را دروغکوی نداریم و ترا هم نی این چه حال باشد کفت مومن از قرص آفتاب عزیزتر است مرخدائی را عزوجل قرص آفتاب بیک جای بود ولکن بهمه شهرها می‌نماید و خود می‌آرد و خود می‌برد آن نمودن از خدای باشد بر وجهی کی بنده را خبر نبود
بویزید کفت ابراهیم صلوات‌الله علیه از ساره کله کرد بحضرت خداوند فرمان آمد باساره مدارا کن تا بتوانی زیست و نه فرمود که ساره را رها کن
ناموسی کفت بمکه شدیم و حسن عامره با ما بود بنزدیک بوالحسن خرقانی در شدیم ما را کفت ای ناموسی چند کاه است تا در مسئله درمانده‌ام از بسیار کس پرسیدم هیچ کس مرا جوابی نداد که دل من بدان قرار کرفتی ناموسی کفت بکوی کفت مردمانی دیدم که‌ایشان در موقف بصف اولین در نیامدند و در طواف کاه بر مردمان طواف نکردند و در غزاة بصف اولین درنیامدند ومن ایشانرا چنان پنداشتم که از آسمان باران بدعاء ایشان می‌آید و نباتها از زمین بدعای ایشان می‌رویدوجملهٔ خلق بر روی زمین بدعاء ایشان ایستادند در آنجا چه حکمت بود ناموسی کفت ایشان مردمانی بودند بهمکی عمرشان یکبار خدای را (۱۱ ب) جل

۱۲۴. نمونهٔ پیوستگی فراصت و کسب حلال.

جلاله معصیت آورده بودند آن بردل ایشان‌جایکاه کرفته بودازین‌جهت
بود که در نیامدندتا از شومیء کناه ایشان چیزی ازین خلق منقطع شود
احمد حرب بنزدیک بویزید جای نمازی فرستاد کفت چون شب نماز
کنی بزیر قدم افکنی بویزید باز فرستاد و کفت بالش فرست بنزدیک
من کی‌در وی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخسبم.
علی دهقان[۱۲۵] کفت که مرد بیک اندیشهٔ ناصواب که بکند
دو سال‌را راه از خدا پس افتد بویزید کفت خدای با من فتوحها
کردست تا بجایکاهی رسیدم که قبه پدید آمد و در وی پدید آمد از
کرد آن می کشتم بر آن در بماندم هیچ کس نبود که چیزی در اینجا
بردی یا چیزی بیرون آوردی بهرچه خواستم که این درکشاده کنم نشد
ذکری پدید آمد خوش آن ذکر خوش در حلق کرفتم آن در بکشادند و
هر کرا آن‌در بر وی بکشادند بکذارند که درآنجا شود ای بسا چیزها که
در آن توان دید
ابویزید وقتی می کفت مرا قیامت اسیری کردان میان حکم تو و خلق
تو حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیف‌اند طاقت ندارند
بویزید کفت ای مرد دستت کیرند و بر رسند کویند مردی نیکوئی
درمیرفت‌چنانک [کفتار در] سوراخ باشد کویند در آنجا نیست کفتار
با خودکوید شاید که مرا نمی‌بینند و نمی‌دانند که من در اینجام
پس آنکاه آکاه (۱۲ الف) شود که ریسمان در کرد تن کرده باشند واز
سوراخ بیرون کشند
احمد خادم کفت در بزرکی طعنی کرد مردی می‌آمدم و کفت[۱۲۶]
آن بزرکی را خدایش سنک کرداند آن بزرک کفت چه خواهی مؤمن
را سنک اکر با من نکفته بودیء کی بوی چیزی رسید اما چون با
من کفتی واجب دیدم بر خود دعاء وی تا قیامت
حاتم اصم کفت وقتی حاجتی بخدای داشتم برداشت چون نکاه کردم
دل با زبان راست نبود کفتند چون در موقف بایستی درهای آسمان

۱۲۵. عطار، ج۲، ص ۲۳۳، س ۲۰. ۱۲۶. باید گفتم باشد.

برحمت خدای بکشاید هرحاجتی که بخواهی روا شود آن سال بحج رفتم و در موقف بایستادم چون حاجت برخواستم داشت دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم باز آمدم (کفتند[۱۲۷]) چون بغزاة شوی در کارزار کاه درصف مومنان بایستی درهای آسمان برحمت کشاده شود هرحاجت که بخواهی روا شود آن سال طبل بزدم و بغزات شدم و درصف پیشین ایستادم چون حاجت خواستم که درخواهم دل با زبان راست ندیدم حاجت برنداشتم باز آمدم کفتند چون طهارت تمام بسازی و در خانهٔ تاریک شوی و دو رکعت نماز کنی و حاجت خواهی روا شوداین بکردم خواستم که حاجت خواهم دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم دل را کریخته دیدم و زبان‌را آلوده من نیز نفس‌را بانک زدم کفتم(۱۲ ب) اکر بانک آید که ای حاتم دل با زبان راست کن [تا حاجت][۱۲۸] تورروا [شود[۱۲۹]] چکنی

عبدالله واسع کفت شبی ابواسحق هروی بنزدیک ما رسید پدرم برجای نبود من نمدی بردم تا در زیر پهلو کند مرا کفت ای پسر نمد آوردی کفت دوش همه شب حوران کیسوی خود را بستر من کرده بودند ای‌بسا که بر من نکریستی

ابلیس روزی نوح را صلوات‌الله علیه کفت یا نوح از من چیزی پرس نوح کفت عیب باشد فرمان آمد بشنو آنچ بکوید با تو غدر نتوان کردن کفت یا نوح ترا برمن حقی است کفت کدام کفت من در رنج می‌بودم که نباید که قوم اسلام آرند تو باری‌دعا کردی‌تا بر کفر رفتند دلم فارع[۱۳۰] شد اکر چه نوح این دعا وقتی کرده بود که خدای خبر کرده بودش که پیش کسی ایمان نخواهد آورد ازین سخن ابلیس دل تنک شد کفت یا نوح حسد مکن که من کردم حال من دیدی حریص مباش که آدم حریص کرد شنیدی چه رنج دید بخیل و متکبر مباش کی خداوند سرائی آفریده است بس خوش و کفته کی حرامست مر بخیلان و

۱۲۷. ظاهراً ازقلم افتاده است.
۱۲۸. آسیب دیده است.
۱۲۹. آسیب دیده است.
۱۳۰. درنسخه خطی فاریغ.

متکبران
بوعلی رودباری مریدانرا بپرسید که شما هیچ اندی کرده است[۱۳۱]
از نیکی یکی کفت من [امشب نشستم[۱۳۲]] سایلی بدر سرای من
آمد چیزی خواست من بدر آمدم وی را در کنار کرفتم و درخانه
بردم و جامهٔ خود در وی پوشیدم و بر تختش نشاندم (۱۳ الف) و
جملهٔ مال و ملک خویش بدو سپردم و زن خود رها کردم تا پس عدت
وی خواهد اکنون مرقع پوشیدم و در پیش تو [بدو][۱۳۳] زانو بر-
نشسته بوعلی هیچ چیز نکفت دیکری کفت من روزی بدر سلطان
(می)[۱۳۴] کذشتم یکی‌را کرفته بودند و دستش می‌خواستند که ببرند من
دست خود فدا کردم و اینک دست بریده پس از ابوعلی پرسیدند ازین
هر دو کدام کاملترست کفت شما آنچ کردیت با دو شخص معین کردیت
مؤمن چون آفتاب و مهتابست باید که منفعت وی بهمه رسد
بویزید کفتست بندهٔ نیک آن بود که هر دو دست وی راست بود یعنی
آنچ بهر دو دست کند نیکی بود تا فریشتکان (sic) دست راست نویسند
چیزی نباشد که فریشتکان دست چپ نویسند
کفت اعرابی رامهمان آمد او پارهٔ پنیر می‌داشت پیش مهمان آورد مهمان
سیر نشد در خانه شد و با زن کفت بز ک بکشیم کفت ما مانیم که جز
این چیزی نداریم اعرابی کفت ما بمیریم از کرسنکی سهل‌تر ازآن باشد
که مهمان ما کرسنه ماند بز کشتند و پیش مهمان آوردند چون وقت
روان کردن شد مهمان خادم را کفت آنچ در دست داری بوی ده کفت
این بسیارست وی یک بز بیش سخاوت نکرده است وی از همه
خا...[۱۳۵]ست و ما از بعضی دست وی بیش است[۱۳۶]
پیری کفت تا از پانزده کس نشنیدم که خلق را نصیحت کن سخن

۱۳۱. به‌جای کرده‌اید. ۱۳۲. آسیب دیده است. ۱۳۳. آسیب دیده است.
۱۳۴. آسیب دیده است. ۱۳۵. سخت‌آسیب دیده است و خوانده نمی‌شود.
۱۳۶. دست وی بیش است — عبارتی است که نگارنده تا کنون ندیده است. ظاهراً چنین مفهومی باید داشته باشد که دست او بیش از اندازه بازاست و بسیار می بخشد یعنی سخی است.

نکفتم هشت ازایشان (۱۳ ب) آدمی بود و هفت‌نی پس شیخ کفت
رضی‌الله‌عنه که از آن من ز پیش ماند[۱۳۷] ده‌کس بودند که کفتند
مرا که خلق را نصیحت کن یکی از این با شما بکویم روزی در مسجد
نشسته بودم یکی از در درآمد و در من نشاط می کرد چون خواست کی
برود مرا کفت که این خلق را نصیحت کن مرا بدل آمد اکر کشتی
بشکند دریا را از آن چه زیان باشد روی باپس کرد وکفت نصیحت
مردمان کجا شود و این شخص نه‌آدمیء بود
اویس قرنی چون چیزی بدست کرفتی کفتی یارب اینها را بهانه دین
من مکردان
بویزید کفت ای مرا کونه کرفتم[۱۳۸] که همه چیز بعلم راست کنی ارادت
دل را چه کنی کی تابا خداوند راست نه ایستی سودت ندارد
بویزید کفت رحمه‌الله تن را بانک بر زدمی کفتمی لاولا کرامة یا ماوی
کل شر زنی بیک‌شباروز پاک شود غایت پانزده شباروز اقاویل علما
ازین زیادت نیست ای تن پلید سی‌سال شد تو و پاک نشده و فردا ترا
پیش پاک‌پاک باید ایستاد
ابویزید رحمه‌الله کفت کی چون اندوه بدل درآید غنیمت داریت کی
مردمان ببرکهٔ اندوه بجائی رسند
شیخ ابوالعباس قصاب رحمه‌الله کفت چون خدای را جل جلاله درحق
بنده اثر لطف باشد خواهد که ویرا بمقام بندکان نیک رساند هرچه
جز خدای باشد از دل او بیرون کند بنده چون متحیری شود چه
سرمایهٔ وی از وی باز کرفت (۱٤ الف) روزی چند دران حیرت باشد
آنکاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که ای خدای مرا تو می‌بائی آن

۱۳۷. سخت‌آسیب دیده است و تقریباً قابل خواندن نیست. مفهوم آن تا اندازه‌یی روشن است، اماخواندن‌آن بویژه در عبارت ز پیش ماند، چندان با اطمینان نیست.

۱۳۸. درمتن به‌روشنی هراکونه آمده است. یگانه توضیح این‌عبارت این است‌که ترکیبی‌است از واژهٔ عربی هراء و کونهٔ فارسی‌که البته ازلحاظ مفهوم خود بسیار غیر عادی است. اگر بیاد بیاوریم‌که زهاد نخستین توجه خودرا اساساً به‌افشای ریاکاران معطوف می‌ساخته‌اند، آنگاه چنین تعبیری برای ما قابل‌پذیرش خواهد شد.

کفت که ای خدای مرا تو می‌بائی دلیلست برآنک خدای جل جلاله می کوید ای بنده تو آن منی چون خدای جل‌جلاله کوید تو آن منی بنده را در اندرون تقاضا پدید آید کوید مرا تو می‌بائی دوستی خدای جل‌جلاله ویرا بدان آورده بود که وی خدای را جل جلاله دوست کیرد

بزرکی بنزدیک بویزید درآمد و زیارت کرد چون بیرون آمد با مریدی از مریدان شیخ کفت این زیارت با سنت حج تطوع قیاس کردم وقتی دیکر بزیارت آمد و کفت آن مریدی را که آن سخن با خواجه کفتی یا نه کفت نی‌پسندید و کفت آن کفتار از من غلط بود که سنت حج قیاس توان کرد و دیدار ولی خدای راقیاس نتوان کردچون خدای جل‌جلاله بندهٔ را برکزیند علم را بر جوارح وی نکار کند و اندامهاء وی یک‌یک را از وی بستاند و خواهانی خدای در دل وی ظاهر شود تا بنده نیست‌شودچون نیستی‌ظاهرشد هستی‌خدای‌بر دل‌وی ظاهر شود در خلقی نکرد چون کوی بینددر چوکان قضا رحم آرد بریشان و منقطع شود

بویزید را کندم خریدند پرسید که از که خریدیت کفتند از کافری کفت باز دهیت که این کندم آن کسی است که وی خدا را نمی‌داند

یکی‌پیش بویزید (۱٤ب) درآمد وتسبیحی بدست کفت دو دار بیکی نیکی شمر و بیکی بدی

فضیل‌عیاض را فرزندی‌آمده بود چندان ... نداشتند[۱۳۹] که بدان کودک را در پیچند از همسایکان خواستند و باران می‌آمد چنانک بهمسایه دشوار می‌بود رفتن کفت کرامت اولیا با فضولی می کنی

بزرکی کفت سی‌سال‌پاشنه‌در بکوشم کردد آسان‌تر ازآنست کی نمی‌دانم که خدای با من‌چه کند

شبلی رحمة‌الله علیه کفت آن خواهم که نخواهم شیخ ابوالحسن خرقانی کفتست آن هم خواستی

۱۳۹. این عبارت چنان‌آسیب دیده‌است که خواندن‌آن میسر نگردید. مفهوم‌آن طبق‌داستان زادن رابعه (بنگرید: تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ۶۰) برقرارشد زیرا ظاهراً این ویژگی ازیك زندگینامه به‌زندگینامه دیگری منتقل شده‌است.

ذوالنون[۱۴۰] مصری کفتست اکرخواهی که دلت نرم کردد روزه بسیاردار
اکر نکردد نماز بسیارکن واکر نکردد لقمه را کوش‌دار واکر بدین
نیز نکردد با یتیمان لطف کن

باب دهم مناقب شیخ ابوالحسن خرقانی رحمة‌الله

درخردی مادر و پدر او را نان دادندی و بصحرا فرستادندی تا چهارپای
نکاه دارد وی بصحرا رفتی و روزه داشتی و نان بصدقه دادی شبانکاه
بیامدی و روزه کشادی و کس را از آن حال خبر نبودی چون کلان‌تر
شد جفت و تخم بوی دادند روزی تخم انداخته بود و جفت می کرد
بانک نماز کردند شیخ بنماز رفت و جفت را ایستاده بماند چون سلام
نماز دادند دیدند که جفت همی‌رفت و کشت می کرد سر بسجده نهاد و
کفت خداوندا چنین شنیده‌ام که هرکه را دوست کیری از خلقان
(۱۱۵ الف) پوشیده کنی

عمی بوالعباسان مردی بزرک بوده است و شیخ را در وقت جوانی آمد و
شد بوده است چون عمی را وفات نزدیک آمد شیخ یکی از مریدان را
کفت تو از برای دل من یک هفته غسالی قبول کن در هفته عمی را
وفات رسید غسال ویرا بر تخته خوابانید خواست تا ویرا استنجا کند
عمی خود برخاست و استنجا کرد غسال از هوش برفت عمی کفت اکر
با کسی بکوئی با تو خصمی کنم مقصود آنکی چون عمی را برحالت
شیخ وقوف افتاد کفت ای ابوالحسن بیا تا ما هردو درین کوه شویم
و بر توکل[۱۴۱] نشینیم تا زنده کدام بیرون آید برفتند بلب چشمهٔ
که آنرا وندر[۱۴۲] کوئیم آنجا بنشستند بر دامن کوه مردم آنجا زیارت

۱۴۰. درنسخهٔ خطی ذالنون آمده است.
۱۴۱. برتوکل یعنی باامیدواری به این‌که پروردگار آنچه را که باید بفرستد می‌فرستد باید باخودچیزی‌برنداشت وکاری برای به‌دست‌آوردن روزی نکرد.اهمیت اصطلاح توکل پیچیده‌تر وگسترده‌تر است و در این حواشی جای بررسی‌آن نیست. در مفهومی‌که در اینجا آمده‌است بیش‌ازهمه عبارت حج برتوکل کردن دیده می‌شود. یعنی حج گزاردن بی‌نقدینه وبا توکل به‌بخشایندگی پروردگار.
۱۴۲. درمتن نقطه نیست وخواندن‌آن تقریبی است.